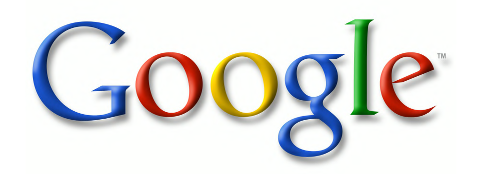


Vergleichung

der

Rechts- und Staats-Theorieen

des

B. Spinoza und des Th. Hobbes

von

Dr. H. C. W. v. Sigwart.

Tübingen,
[illegible]
1842.



Vergleichung

der

Rechts- und Staats-Theorieen

des

B. Spinoza

und des

Th. Hobbes,

nebst Betrachtungen über das Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche.

Von

Dr. H. C. W. Sigwart,

General-Superintendenten der evangelischen Kirche Würtembergs.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1842.

Vorrede.

Die folgende Abhandlung soll ihrem Hauptinhalt nach zunächst ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie seyn.

Sieht man sich nämlich in den neuesten Schriften über die Geschichte der Philosophie um, also in denjenigen, in welchen diese Geschichte vom jetzigen wissenschaftlichen Standpunkte aus aufgefaßt und dargestellt

ist; so muß man sich wundern, daß die Rechts- und Staats-Theorieen des Hobbes und des Spinoza entweder kurz abgefertiget oder gar mit Stillschweigen übergangen werden; und doch kann man nicht sagen, daß sie für die wissenschaftliche Entwicklungsstufe der Gegenwart ohne Werth und Bedeutung seyen.

In Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ist dieser Theil der Spinozischen Philosophie auch nicht mit Einer Sylbe erwähnt; ebenso wird er von Feuerbach in seiner **Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza 1833.** völlig ignorirt; Erdmann in seinem **Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie (Bd. I. Abthl. 2. S. 82—84)** giebt eine höchst magere Nachricht von der, wie er doch selbst sagt, „merkwürdigen Rechts-Ansicht" des Spinoza, macht zwar auf eine Beziehung derselben zur Hobbesischen mit ein Paar Worten aufmerksam, aber eine Darstellung von dieser wird wenigstens

in Bd. I. Abthl. 1. und 2. und Bd. II. Abthl. 1. vermißt.

Sind die zwei Theorieen gerade in der Gegenwart für sich interessant, so ist die Vergleichung lehrreich, weil sie bei einer Uebereinstimmung in manchen einzelnen Lehrsätzen doch dem wissenschaftlichen Inhalt nach ganz aus einander gehen und Gegensätze bilden, die noch jetzt ihre Bedeutung haben.

Endlich die Betrachtungen über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche mögen angesehen werden, als durch die vorangegangene Darstellung und Vergleichung hervorgerufene, insofern gewissermaaßen zufällige Gedanken. Daß dabei auf die in der Wirklichkeit entstandenen und vorhandenen Verhältnisse und Gegensätze keine Rücksicht genommen worden, ist augenscheinlich; denn sonst hätte der Gegenstand ganz anders gefaßt und beurtheilt werden müssen. Uebrigens wird dem Verf. wohl sein neuer amtlicher Wir-

tungskreis Gelegenheit und Veranlassung geben, das Wirkliche genau einzusehen, und in Folge solcher Einsicht sich auch darüber zu äußern.

Stuttgart, den 23. Januar 1842.

Der Verfasser.

Ich habe in meiner Schrift: Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten, Tübingen bei C. F. Osiander 1839 — S. 265 schon geäussert: „es möchte, was Spinoza's Theorie von Recht und Staat betrifft, in geschichtlicher Beziehung wohl am interessantesten seyn die Vergleichung mit der Theorie des Thomas Hobbes, der ein Zeitgenosse des Spinoza war, und dessen Werke während dieser Zeit zu Amsterdam in öffentlichem Druck erschienen, also dem Spinoza wohl bekannt seyn mußten *); eine Vergleichung, die an verschiedenen Punkten sehr interessant ist, und auch der Kritik manche beachtenswerthe Winke giebt".

Die weitere Ausführung dieses Gedankens, die in dem Plane der genannten Abhandlung nicht lag, ist die Aufgabe der nun folgenden. Die Anordnung ergiebt sich wohl von selbst dahin, daß zuerst die Rechts- und Staats-Theorien dieser zwei Männer, jede für sich, dargestellt werden wird, dann die Vergleichung derselben mit einander folge. Wenn sich dann endlich daran noch Betrachtungen über das Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche anschließen, so liegt ebensowohl hiezu eine ungesuchte Veranlassung in jenen Theorien selbst, als es zeitgemäß seyn möchte, diese Veranlassung zu ergreifen und zu benützen.

*) Dieß beweist Epist. 50., woraus man freilich nicht Viel lernt; der Brief ist vom J. 1674.

I. Die Rechts- und Staats-Theorie des Spinoza.

Die Grundlage derselben habe ich zwar schon in der oben angeführten Schrift kurz dargestellt. Aber wie dort der Gegenstand aus einem dem Hauptzwecke der Schrift entsprechenden Gesichtspunkt aufgefaßt wurde; so bedarf es nun einer andern Auffassung und Durchführung. Es handelt sich aber hier vorerst um eine reine Darlegung der Theorie des Spinoza, wobei es hauptsächlich darauf ankommen wird, die wichtigsten Momente, die Hauptgelenke von der Entwicklung der Theorie zu treffen und hervorzuheben, damit, indem dasselbe Verfahren bei der Theorie des Thomas Hobbes beobachtet wird, die Vergleichung um so genauer und gründlicher werden könne. Die Quellen sind der **Tractatus politicus**, **Tractatus theologico-politicus**, die **Ethica** und einige Briefe.

Die Theorie vom Staat beruht wesentlich auf der Theorie vom Rechte und bestimmt vom natürlichen oder Naturrecht*). Diese ist also vor Allem zu berücksichtigen. Diesen Gang nimmt Spinoza selbst sowohl in seinen **Tractatus theologico-politicus** (Cap. 16.) als in seinem **Tract. politicus** (Cap. 2.).

Den Begriff des Naturrechts bestimmt Spinoza in allgemeiner und individueller Bedeutung. In der ersteren Bedeutung ist das Recht der Natur identisch mit der Macht der Natur, „**nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest**“ (**Tract. th. pol. Cap. 16.**). Von dieser Bestimmung giebt er den metaphysischen Grund an, weil die Macht der Natur die Macht Gottes selbst sey, welcher auf Alles das höchste Recht hat.

---

*) Spinoza gebraucht beide Ausdrücke: jus naturae und jus naturale ganz gleichbedeutend.

Vermittelst des Satzes, daß die allgemeine Kraft der ganzen Natur nichts anderes sey, als die Kraft aller Individuen zumal, ergiebt sich die weitere Begriffs-Bestimmung, daß jedes Individuum das höchste Recht auf Alles habe, was es kann, oder, daß das Recht eines Jeden sich soweit erstrecke, als seine bestimmte Kraft oder Macht (determinata potentia). Nun ist aber das höchste Gesetz der Natur dieß, daß jedes Wesen, soviel an ihm ist (soviel es Kraft hat) in seinem Daseyn zu verharren strebe, und zwar ohne Rücksicht auf ein anderes, sondern mit alleiniger Rücksicht auf sich selbst; es ergiebt sich demnach der noch bestimmtere Begriff, daß jedes Wesen das höchste Recht habe, da zu seyn und zu wirken nach seiner (individuell-) bestimmten Natur. Mit Einem Worte: das natürliche Recht ist das Selbsterhaltungs-Recht; sofern die der individuellen Natur angemessene Thätigkeit einestheils Ausdruck des Daseyns, anderntheils Mittel, dieses Daseyn zu erhalten ist. Dabei ist nur zu bemerken, daß Spinoza diesen Begriff ebensowohl auf alle Naturwesen, als auf jeden einzelnen Menschen als solchen bezieht. Er sagt ausdrücklich in der ersteren Beziehung, er erkenne keinen Unterschied an, zwischen den Menschen und anderen Individuen der Natur *), in der anderen, er erkenne auch keinen Unterschied an, „inter homines ratione praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes et sanos", und beruft sich dabei sogar auf die Autorität des Apostels Paulus, „qui ante legem, hoc est, quam diu ho-

*) Ex gr. Pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aqua potiuntur et magni minores comedunt.

mines ex naturae imperio *) vivere considerantur, nullum peccatum agnoscit".

Auch möchte noch hauptsächlich darauf zu achten seyn, daß Spinoza (wie es freilich nicht anders seyn kann) unter der natürlichen Bestimmtheit eine nothwendige, von subjektiver Willkühr ausgenommene versteht. Dieß liegt in den Worten: „ex *naturae imperio*" und noch bestimmter in den: „quidquid unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo jure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, *nec aliud potest*". Der Begriff des natürlichen Rechtes ist also in zwiefacher Hinsicht ein ethisch-unbestimmter, sowohl in Hinsicht auf den Inhalt, als in Hinsicht auf das Prinzip des Handelns. Beides faßt Spinoza zusammen, wenn er sagt: das Recht der Natur, unter welchem Alle geboren werden, und größtentheils **) leben, verbiete Nichts, als was Niemand begehrt, und was Niemand kann. Er begründet auch dieses wieder durch den metaphysischen Gedanken: „Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservationem intendunt, intercluditur, sed infinitis aliis, quae

*) Kurz zuvor hatte er gesagt: „sub imperio totius naturae"; nachher sagt er: „sub solo naturae imperio".

**) „maxima ex parte" — bezieht sich wohl auf die Zeit des Lebens, so daß Spinoza sagen will: Alle Menschen stehen den größten Theil ihres Lebens unter diesem Jus et institutum naturae: Vergl. die vorangegangenen Worte: „omnes ignari omnium rerum nascuntur et antequam veram vivendi rationem noscere possunt, et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, etsi bene educati fuerint, transit et nihilo minus interim vivere tenentur, seque quantum in se est conservare, nempe ex solo appetitus impulsu".

totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt. Ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum". Hierin liegt nun freilich, daß auf dem Standpunkte des allgemeinen Natur-Rechts der Begriff von Unrecht und von Sünde, wenn man darunter eine **actio** versteht, **quae** *jure* **fieri nequit**, noch keine Stelle findet (**Tract. polit. Cap. 2. §. 5. 18.** Aber zugleich darf man doch nicht unbemerkt lassen, daß hier schon, wo es sich um die Bestimmung des Begriffes vom natürlichen Rechte ganz im Allgemeinen handelt, ein Unterschied, ja ein Gegensatz zwischen Natur und Vernunft zur Sprache kommt, der eine genauere Erörterung bedarf. Von der einen Seite ist offenbar die Natur das Allgemeine, die Vernunft das Besondere, sofern diese dem Gebiete der Menschheit angehört; von der anderen Seite ist in diesem besonderen Gebiete der Menschheit das blos- oder rein-Natürliche das Vernunft-lose oder gar Vernunft-Widrige. Mit diesem Unterschiede und Gegensatze verhält es sich denn aber so, daß jedes Glied gegenüber von dem anderen als das Berechtigte erscheint. Die Vernunft mit ihrer Tugend hat wohl Recht gegen die Natur mit ihren Gelüsten und Affecten, aber die Natur hat auch wieder Recht gegen die Vernunft, weil sie — die Natur — das Allgemeine, die Vernunft nur das Besondere ist. Wir haben hier einen merkwürdigen dialectischen Fall: die Natur macht sich geltend gegen die (menschliche) Vernunft, weil sie das Ganze, die Vernunft nur ein Theil ist; die Vernunft macht sich geltend gegen die Natur, weil sie, obwohl nur ein Theil, das Höhere, Bessere ist, als die anderen Theile der Natur. Die Auflösung dieses dialectischen Falles würde wohl unbedenklich seyn, wenn die Natur an sich

das schlechthin Vernunft-lose oder Vernunft-Widrige wäre; denn wer wollte Bedenken tragen, demjenigen das Primat zuzuerkennen, welches, obwohl der Quantität oder dem Umfange nach das Kleinere, der Qualität und Dignität nach das Höhere ist? Allein nach dem Systeme des Spinoza ist die Natur offenbar nicht das schlechthin Vernunft-lose oder Vernunft-Widrige, sondern es kann dieß nur in Beziehung und Vergleich mit der menschlichen Vernunft gesagt werden. Die Welt überhaupt ist Werk und Ausdruck der göttlichen Vernunft, und die menschliche Vernunft nur eine besondere Form dieser göttlichen Vernunft, ebenso aber auch die Natur in ihrem Unterschiede von der menschlichen Vernunft. Wir hätten also nicht mehr einen Unterschied und Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern zwischen zwei besonderen Formen Einer und derselben Vernunft; und die zu entscheidende Frage wäre die: welche dieser besonderen Formen hat im Falle des Conflictes Recht? Entscheidet man diese Frage für die Natur-Vernunft, d. h. für die göttliche Vernunft, so wie sie in der Natur ausgedrückt und geoffenbart ist, so kann man sich nicht darauf berufen, daß die Natur das Ganze, die menschliche Vernunft nur ein Theil ist, sondern nur darauf, daß die Natur das Größere, Weitere, die menschliche Vernunft das Kleinere, Engere ist — wodurch die Richtigkeit der Entscheidung gleich sehr zweifelhaft wird. Entscheidet man dieselbe Frage zu Gunsten der Menschen-Vernunft, so wird man sich berufen darauf, daß diese Menschen-Vernunft in Vergleich mit der Natur-Vernunft die höher entwickelte Form der Einen göttlichen Vernunft ist; und es würde der Grundsatz in Anwendung kommen, daß das Höhere, nachdem es sich aus dem Niedrigeren entwickelt hat, die-

ses sich unterwirft. Wie entscheidet Spinoza? Er sagt ausdrücklich, der Mensch dürfe die menschliche Vernunft nicht als Maaßstab der Beurtheilung anlegen, weder an die Eigenschaften und Wirkungen der Natur, noch auch an die menschlichen Handlungen und Zustände überhaupt. (Man vergleiche, was das erstere betrifft, den Tractat. polit. Cap. 2. §. 8. und die ganz gleichlautende Stelle im Tract. theol. pol. Cap. 16. (S. 361 der Ausgabe von Paulus); in der anderen Beziehung ist zu erinnern an seine Urtheile über die menschlichen Affecte und die herrschenden Mißverständnisse darüber im Tract. polit. Cap. 1. §. 1. 4. Ethic. Prs. 3. Einleitung.) Und doch setzt er unzweideutig die menschliche Vernunft und das ihr angemessene Handeln über das Natürliche oder blos Natürliche, als ein an sich Vernunftloses oder gar Vernunftwidriges, in bestimmter Beziehung auf menschliche Handlungen und Zustände, ja er spricht von diesem oft mit einer unverkennbaren Geringschätzung, wie er dann freilich auch wiederum diejenigen tadelnd erwähnt, welche, „hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur“ (Eth. Prs. 3. Einleitung). Das ist der große, aber auch höchst merkwürdige und charakteristische Widerspruch in der Theorie des Spinoza, welchen ich schon in meiner früheren Schrift S. 161 folg. hervorgehoben habe. Auf der einen Seite verlangt er, Alles anzuschauen, wie es aus der Vollkommenheit der Natur hervorgegangen ist, und in dieser Anschauung sich befriediget zu finden, auf der andern Seite stellt er doch ein „exemplar humanae naturae“ auf, dem wir uns mehr und mehr nähern sollen.

Soviel geht aus der bisherigen Darstellung hervor, daß es nach Spinoza ein Natur-Recht giebt, in welchem zwar das

Vernunft-Recht eingeschlossen ist, welches aber mit dem Vernunft-Recht nicht identisch ist, indem das Natur-Recht einen viel weiteren Umfang und eine viel weitere Bedeutung, aber nicht geringere Gültigkeit hat, als das Vernunft-Recht, sofern man nämlich unter Vernunft-Recht versteht, das Recht des Menschen, vernünftig zu leben, unter dem Natur-Recht aber das Recht jedes Wesens, seiner individuell-bestimmten Natur gemäß da zu seyn und zu wirken. Dabei ist nicht zu verkennen, daß auch, wenn man sich auf das Gebiet der Menschheit beschränkt, ein Widerstreit, eine Collision zwischen dem Vernunft-Recht und dem Natur-Recht unvermeidlich ist. Der Vernünftige beruft sich auf sein Recht, vernunftgemäß zu leben, der Unvernünftige auf das allgemeine Natur-Recht, seine unvernünftige Natur zu befriedigen und geltend zu machen. Welches soll dem anderen weichen oder nachgeben? Welcher hat das größere oder — richtig zu sagen — das wahre gültige Recht! Diese Frage, scheint es, sollte entschieden seyn, ehe man den Begriff und die Nothwendigkeit eines gemeinsamen Lebens, einer Lebens-Gemeinschaft, insbesondere den Begriff und die Nothwendigkeit des Staates construiren, also den Uebergang von der Theorie des Rechts zur Theorie des Staates machen kann. Doch die Frage könnte auch unentschieden bleiben, wenn es gelänge, den Staat auf einem dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen gemeinsamen Boden zu errichten. Diesen letzteren Ausweg schlägt Spinoza ein. In seinem Tractatus polit. Cap 1. §. 7. sagt er ausdrücklich: „quia omnes homines sive Barbari, sive culti sint, consuetudines ubique jungunt et statum aliquem civilem formant, ideo imperii causas et fundamenta naturalia non ex rationis docu-

mentis petenda, sed ex hominum communi natura seu conditione deducenda sunt“ und fügt dann bei: „quod in sequenti capite facere constitui“. Ueberhaupt ist der Standpunkt, von welchem aus Spinoza nach seiner sehr bestimmten Erklärung die Theorie vom Staate auffaßt und entwickelt, der des Politikers, welcher die Menschen nimmt, wie sie in der wirklichen Erfahrung sind, und mit Rücksicht auf diese empirische wirkliche Beschaffenheit die Staats-Einrichtungen berechnet und bestimmt. Dem Politiker stellt er den Ethiker, welcher die Menschen nicht, wie sie sind, sondern wie er wollte, daß sie seyen, auffaßt, und den Theologen gegenüber, welcher meint, die höchsten Gewalten sollten die öffentlichen Geschäfte nach denselben Regeln der Frömmigkeit behandeln, durch welche der Privatmann gebunden ist.

Nach ihrer empirisch-wirklichen Beschaffenheit sind aber die Menschen nothwendig den Affecten unterworfen und so gestimmt, daß sie den Unglücklichen bemitleiden, den Glücklichen beneiden, und zur Rache mehr als zum Mitleiden geneigt sind. Uebrigens strebt Jeder an, daß die Uebrigen nach seinem Sinne leben, und mit seinen Urtheilen übereinstimmen. Indem Alle gleichermaßen die ersten seyn wollen, kommen sie in Haber und suchen einander soviel als möglich zu unterdrücken, und wer Sieger wird, rühmt sich mehr, daß er dem Anderen geschadet, als daß er sich selbst genützt hat. Und obwohl alle überzeugt sind, daß die Religion im Gegentheil lehrt, Jeder solle den Nächsten, wie sich selbst lieben, d. h. das Recht des Anderen vertheidigen, wie sein eigenes; so vermag doch diese Ueberzeugung wenig über die Affecte. Wohl wird sie kräftig im Augenblicke des Todes, wenn nämlich die Krankheit die Affecte selbst gebrochen hat, und der Mensch kraftlos daliegt, oder in

den Kirchen, wo kein Verkehr ist; aber Nichts vermag sie auf dem Markt oder am Hof, wo es am nöthigsten wäre. Wohl vermag auch die Vernunft die Affecte zu beschränken und zu mäßigen; aber der Weg, welchen die Vernunft hiezu weist, ist sehr schwierig, so daß diejenigen, welche wähnen, es könne das Volk oder die in öffentlichen Geschäften zerstreut lebenden Männer dahin gebracht werden, allein nach den Vorschriften der Vernunft zu leben, von einem goldenen Zeitalter der Poeten oder von einer Fabel träumen.

Also die Voraussetzung, von welcher die Construction des Staates ausgeht, ist der allgemeine Begriff des natürlichen Rechtes, vermöge dessen jeder Mensch befugt ist, gemäß seiner individuellen Natur da zu seyn und zu wirken, möge nun diese Natur und Thätigkeit nach ihrer näheren Bestimmtheit vernünftig oder unvernünftig seyn. Wollte man sich diesen Begriff des natürlichen Rechtes in einem Zustande verwirklichet darstellen, so wäre es der sogenannte Naturzustand, in welchem Jeder, versteht sich, soviel er vermag, nach seinem Gutdünken oder Wohlgefallen im Interesse der Selbsterhaltung zu handeln befugt ist und wirklich handelt. In diesem Zustand giebt es also, um nur noch einige wenige Hauptzüge zu zeichnen, kein Eigenthum; Alles gehört Allen, sofern sie nämlich die Macht haben, sich etwas zuzueignen (Tract. pol. Cap. 2. §. 23.), Versprechen sind nur nur solange gültig, als es vortheilhafter oder weniger nachtheilig ist, sie zu halten, als nicht zu halten (Tract. theol. pol. Cap. 16. S. 363. Tract. pol. Cap. 2. §. 12.); sofern überhaupt die Menschen von Natur mehrentheils den Affecten unterworfen sind, in Folge davon getheilt und einander widerstrebend, ebendeßwegen um so mehr zu fürchten, je mehr sie vermögen, und an List und Schlauheit

die Thiere übertreffen, sind sie von Natur einander Feind; denn der ist mein größter Feind, den ich am meisten zu fürchten, vor dem ich mich am meisten in Acht zu nehmen habe; der natürliche Zustand ist ein Zustand der gegenseitigen Feindseligkeit. (Tract. polit. Cap. 2. §. 14.)

Dieser Begriff des natürlichen Rechts also und der diesem Begriffe entsprechende Zustand ist die Voraussetzung, von welcher die Construction des Staates ausgeht. Aber dieser Begriff und dieser Zustand tragen ihre Verneinung in sich selbst und diese innere Negativität ist eben dasjenige Moment, welches in den Staat treibt und die Nothwendigkeit desselben setzt. Diesen Uebergang macht Spinoza in den zwei Tractaten nicht auf gleiche und übereinstimmende Weise. Im Tractat. polit. (Cap. 2. §. 15.) sagt er: „Da jedoch in dem natürlichen Zustande Jeder so lange in seinem Rechte ist, als er sich hüten kann, von einem Andern unterdrückt zu werden, Einer allein (vereinzelt) aber sich umsonst vor Allen zu hüten versucht; so folgt, daß das natürliche Recht des Menschen, so lange es nach der Macht des Einzelnen bestimmt wird, und Recht des Einzelnen ist, so lange nicht ist, sondern mehr in der Einbildung, als in der Wirklichkeit besteht, weil gar keine Garantie vorhanden ist, es behaupten zu können. Und gewiß ist, daß Jeder um so weniger vermag und folglich um so weniger Recht hat, je mehr er Grund zur Furcht hat. Hiezu kommt, daß die Menschen kaum ohne gegenseitige Hülfe ihr Leben erhalten und den Geist ausbilden können. Und so gelangen wir zu dem Schluß, daß das dem Menschen zugehörige Natur-Recht kaum gedacht werden kann, wenn die Menschen nicht gemeinsame Rechte (Gesetze, wodurch die Rechte Aller bestimmt werden) haben, zugleich Ländereien zum

bewohnen und anbauen sich aneignen, sich schützen, jede Gewalt zurücktreiben und nach dem gemeinschaftlichen Willen Aller leben können. Denn je Mehrere sich auf solche Weise vereinigen, um so mehr haben Alle zusammen Recht; und, wenn die Scholastiker darum, weil die Menschen im natürlichen Zustande kaum ihres Rechtes leben können, den Menschen ein geselliges Wesen *) nennen wollen, so habe ich keinen Grund, ihnen zu widersprechen. So ergiebt sich in dieser Stelle dem Spinoza der Begriff einer Lebens-Gemeinschaft, einer Gesellschaft auf eigenem Territorium mit gemeinschaftlichen Rechten und Gesetzen, d. h. der Begriff des Staates.

In seinem Tract. Theol. polit. (S. 362.) zieht er noch einen Begriff herein, wodurch auch das Resultat bestimmter werden muß, nämlich den Begriff der ratio, worunter er keine andere versteht, als die menschliche. Er sagt: „Verum enim vero quanto sit hominibus utilius, secundum leges et certa *nostrae rationis* dictamina vivere, quae non nisi verum hominum utile intendunt, nemo potest dubitare. Praeterea nullus est, qui non cupiat secure extra metum, quoad fieri potest, vivere; quod tamen minime potest contingere, quamdiu unicuique ad lubitum omnia facere licet, nec *plus juris rationi*, quam odio et irae conceditur. — Quod si etiam consideremus homines absque mutuo auxilio misserrime et absque rationis cultu necessario vivere, — clarissime videbimus, homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unus quisque ex natura ad omnia habebat collective haberent, neque

---

*) Spinoza meint ohne Zweifel die Bezeichnung: ζωον πολιτικον.

amplius ex vi et appetitu unius cujusque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur. Quod tamen frustra tentassent, si, nisi quod appetitus suadet, sequi vellent (ex legibus enim appetitus unus quisque diverse trahitur) adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt *ex solo rationis dictamine* (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere et appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, fraenare etc.

Der Unterschied ist nicht so unbedeutend als er vielleicht Manchem zu seyn scheint, besonders wenn wir ihn mit einigen früher angestellten Betrachtungen in Beziehung und Verbindung bringen.

Nach der ersteren Construction im **Tract. polit.** kann nämlich der Staat erscheinen als hervorgegangen aus einer Convention, in welcher die egoistischen Interessen der Einzelnen gegeneinander verrechnet und ausgeglichen werden. Der Grund und Zweck des Staates ist dieses egoistische Interesse und der Schutz desselben; dieses egoistische Interesse aber liegt in dem **appetitus**, der **cupiditas**, dem **affectus**. Selbst wenn man die Vernunft mit hereinziehen will, kommt man doch nur zu einem Vergleich zwischen Vernunft und Unvernunft. Nach der anderen Construction dagegen ist der Staat der Sieg *) der Vernunft über die Begierde und den Affect,

*) Dieß liegt unbestreitbar in den oben angeführten Worten: *plus juris* rationi, quam odio et irae conceditur; und: cui — rationi — nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur; besonders wenn man damit die Worte im Tract. theol. pol. Cap. 19. (S. 407) verbindet: „in statu naturae *non* plus juris rationi, quam appetitui esse, sed tam eos, qui secundum leges appetitus, quam eos, qui

des Vernunft-Rechtes über jenes allgemeine Natur-Recht, vermöge dessen der Unvernünftige ebenso gutes Recht hat, als der Vernünftige.

Welche von diesen beiden Constructionen ist die wahre? Spinoza scheint nicht in Uebereinstimmung mit sich selbst zu seyn, und dieser Mangel an Uebereinstimmung ist nun die Folge von dem schon oben (S. 7.) hervorgehobenen Widerspruch. Hat der Unvernünftige von Natur, vermöge der von Gott bestimmten ewigen und nothwendigen Ordnung, das gleiche Recht wie der Unvernünftige, so ist die Forderung, daß die Lebens-Gemeinschaft ex solo rationis dictamine eingerichtet werden soll, als unwahr und ungültig zurückzuweisen, und der Staat ist zwar nicht (wie die griechischen Sophisten lehrten) nur das Werk des klugen Egoismus, aber desto gewisser kömmt er zu Stande durch einen Vergleich der egoistischen Begierden und Bestrebungen, einerseits unter sich selbst andererseits mit der Vernunft. Soll aber der Staat die Herrschaft der Vernunft über die Begierden und Affecte verwirklichen und darstellen, so können diese von Natur nicht gleich berechtiget seyn mit der Vernunft *). Sehen wir inzwischen, wie die Construction des Staates sich weiter bildet. Wo die Menschen gemeinsames Recht haben und alle durch Einen Willen geleitet werden, hat Jeder um so weniger Recht, als die Uebrigen zusammen mächtiger sind, als Er, d. h. er hat wahrhaft kein Recht außer dem, was ihm das gemeinsame Recht einräumt; auch ist er verbunden, was ihm

---

secundum leges rationis vivunt, jus ad omnia, quae possunt habere.“

*) Vergl. übrigens, was später in dieser Abhandlung vorkommen wird.

durch gemeinsamen Beschluß befohlen ist, zu thun, und kann mit Recht dazu gezwungen werden. (Tract. polit. Cap. 2. §. 15.) Dieses Recht, das durch die Macht der Menge bestimmt wird, pflegt man Herrschaft (imperium) zu nennen. Was das Subject dieser Herrschaft betrifft, unterscheidet Spinoza in dem folgenden §. Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Ehe wir darauf eingehen, sind einige allgemeine Bestimmungen über die Form, die Folgen und die Dauer der Vereinigung unter einem gemeinsamen Rechte und einer Herrschaft zu berücksichtigen (Vergl. Tract. polit. Cap. 3. §. 1.) (S. 362 und 365.). Was 1) die Form betrifft, so gebraucht Spinoza in seinem Tract. theol. polit. die Ausdrücke: pasciscí, pactum, und es entsteht die Frage, ob er darunter einen Vertrag verstanden habe, den die sich Vereinigenden unter sich, oder einen solchen, den die sich Vereinigenden mit dem Herrscher schlichten. Ohne Zweifel begreift Spinoza Beides darunter; denn er spricht einerseits von einem in unum conspirare derjenigen, die zusammentreten, und andererseits davon, daß omnes-omne suum jus in summam potestatem transtulerunt *).

Anlangend 2) die Folgen der staatlichen Vereinigung, so wird, die Sache objectiv betrachtet, nun erst die Bestimmung darüber möglich und wirklich, was gut und bös, Recht und Unrecht (Sünde, Vergehen, peccatum), Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wer gerecht und ungerecht ist; denn diese Bestimmungen können allein von der Staatsgewalt ausgehen. (Vergl. S. 3.). Subjectiv genommen sind Alle in Allem der

*) Die besondern Functionen der Staatsgewalt sind im Tract. pol. Cap. 4. §. 1. et 2. angegeben.

höchsten Gewalt zu gehorchen schuldig, ihre Aufträge (Befehle) zu vollziehen und kein anderes Recht anzuerkennen, als was sie als solches erklärt hat; sie sind ihr unterthan (subditi), und zwar absolut oder unbedingt, tametsi absurdissima imperet. Was das letztere betrifft, so bemerkt Spinoza, die Gefahr sey dabei nicht groß; denn die höchsten Gewalten haben das Recht, nach Gutdünken zu befehlen, nur so lange, als sie im wirklichen Besitze der höchsten Macht seyen; verlieren sie diesen, so verlieren sie ebendamit das Recht, Alles zu befehlen und gehe dieses an denjenigen oder diejenigen über, welche es gewonnen haben und behaupten können. Daher könne es sich nur selten ereignen, daß die höchsten Gewalten auch Ungereimtes befehlen; denn ihnen hauptsächlich liege es, um für sich zu sorgen und die Herrschaft zu behalten, ob, für das gemeine Beste zu sorgen und alles nach der Vorschrift der Vernunft zu leiten. Sodann beantwortet er auch den Einwurf, den man erheben könne, daß er durch seine Lehre die Unterthanen zu Sclaven mache; er bemerkt, das Handeln auf Befehl oder der Gehorsam hebe zwar die Freiheit einigermaßen auf, mache aber nicht sogleich zum Sclaven, sondern es komme hier auf den Zweck der Handlung an. Wenn der Zweck der Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern des Befehlenden sey, dann sey der Handelnde ein Sclave und sich selbst unnütz. Aber im Staate, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht des Herrschers, das oberste Gesetz ist, sei derjenige, welcher in Allem der höchsten Gewalt gehorche, nicht ein sich selbst unnützer Sclave, sondern Unterthan zu nennen; und daher sey derjenige Staat der freieste, dessen Gesetze auf gesunde Vernunft gegründet seyen, denn da könne Jeder, wenn er wolle, frei seyn, d. h. mit ungetheilter

Gesinnung nach Anleitung der Vernunft leben. So seyen auch Kinder, ob sie gleich allen Befehlen der Eltern zu gehorchen verpflichtet seyen, doch keine Sclaven; denn die Befehle der Eltern bezwecken hauptsächlich den Nutzen der Kinder. Daher sey ein großer Unterschied zwischen dem Sclaven, dem Kinde und dem Unterthan anzuerkennen; Sclave sey derjenige, welcher den Befehlen des Herrn, die nur den Nutzen des Befehlenden bezwecken, zu gehorchen gehalten sey; Kind derjenige, welcher das ihm Nützliche nach dem Befehle des Vaters thue; Unterthan endlich, welcher dasjenige, was dem Gemeinwesen und folglich auch ihm selbst nützlich ist, nach dem Befehle der höchsten Gewalt vollbringe. Noch ausführlicher behandelt Spinoza diesen Gegenstand in seinem Tract. polit. Cap. 3. Die Hauptgedanken sind folgende:

Gemäß der Einrichtung und dem Zwecke des Staates (ex Civitatis instituto) kann es dem Einzelnen nicht erlaubt seyn, nach seinem Gutdünken zu leben und folglich hört das natürliche Recht, daß Jeder sein eigener Richter ist, im bürgerlichen Zustand nothwendig auf. Eben darum kann es dem einzelnen Bürger auch nicht gestattet seyn, die Beschlüsse des Staates oder die Rechte auszulegen; auch nicht zu bestimmen, was billig, unbillig, was fromm, unfromm ist. Im Gegentheil, weil der Bürger gleichsam von Einem Geiste beherrscht wird und folglich der Wille des Staates als der Wille Aller anzusehen ist, so ist, was vom Staate als gerecht und gut bestimmt worden, als von Jedem bestimmt zu betrachten, und der Bürger daher verbunden, die Beschlüsse des Staates zu vollziehen, auch wenn er sie für unbillig hält.

Hier macht sich nun Spinoza den Einwurf: ob es nicht

der Vernunft widerstreite, sich dem Urtheil eines Andern schlechthin zu unterwerfen und der Staat also vernunftwidrig sey, d. h. nur von Vernunftlosen, aber nicht von Vernünftigen gestiftet werden könne? Allein, so antwortet Spinoza, weil die Vernunft nichts gegen die Natur lehrt, so kann sie auch nicht verlangen, daß Jeder selbstständig für sich bleibe, so lange die Menschen Affecten unterworfen sind. Ferner räth ja die Vernunft allerdings, den Frieden zu suchen, der nicht gewonnen werden kann, wenn nicht die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt gehalten werden; je mehr also der Mensch von der Vernunft sich leiten läßt, um so beständiger wird er die Rechte des Staates halten und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, vollziehen. Hiezu kommt, daß der Staat natürlicher Weise (naturaliter) gegründet wird, um gemeinsame Furcht zu benehmen und gemeinsames Elend abzuwenden und demnach gerade dasjenige hauptsächlich bezweckt, was Jeder im natürlichen Zustand versuchen würde, aber vergebens. Daher, wenn der Vernünftige hie und da auf Befehl des Staates etwas thun muß, was nach seiner Einsicht unvernünftig ist, so wird dieser Nachtheil weit durch den Vortheil ersetzt, den er aus dem bürgerlichen Zustand zieht; denn ein Gesetz der Vernunft ist auch dieß, von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Daher kommen wir zu dem Resultat, es handle Niemand gegen die Vorschrift seiner Vernunft, sofern er thut, was nach dem Recht des Staates zu thun ist. Dieß wird um so williger zugegeben werden, wenn erklärt seyn wird, wie weit sich die Macht und folglich das Recht des Staates erstreckt.

Hier kommt vorerst in Betracht, daß, wie in dem Naturzustand der Vernünftige der mächtigste und selbstständigste ist,

so auch derjenige Staat der mächtigste und selbstständigste seyn wird, der auf Vernunft gegründet ist und vernunftmäßig geleitet wird. Denn das Recht des Staates wird durch die Macht der von Einem Geist beseelten Menge bestimmt, und die Einheit der Gesinnung kann nicht begriffen werden, wenn der Staat nicht dasjenige vorzüglich bezweckt, was die gesunde Vernunft als das Allernützlichste bezeichnet. Ferner kommt in Betracht, daß die Unterthanen nur insofern nicht selbstständig, sondern vom Staate abhängig sind, als sie seine Macht und Drohungen fürchten oder den bürgerlichen Zustand lieben. Hieraus folgt, das alles dasjenige, wozu Niemand durch Belohnungen oder Drohungen bewogen werden kann, dem Rechte des Staates entnommen ist. Z. B. seiner Urtheilskraft kann sich Niemand begeben; denn durch welche Belohnungen oder Drohungen könnte Jemand bewogen werden, zu glauben, daß das Ganze nicht größer als sein Theil, daß Gott nicht ist u. s. w. Hieher gehört dann auch Alles, was die menschliche Natur so verabscheut, daß sie es für schlimmer als jedes andere Uebel hält, z. B. gegen sich selbst zeugen u. s. w. Wollte man sagen, der Staat habe das Recht, auch solches zu befehlen, so könnte man dieß in keinem andern Sinne nehmen, als wenn Jemand sagte, der Mensch habe auch das Recht, ein Narr zu seyn. Endlich kommt in Betracht, daß vom Rechte des Staates auch dasjenige ausgenommen ist, was Gegenstand des allgemeinen Unwillens werden kann. Denn es ist gewiß, daß die Menschen nach einem Zuge der Natur sich zusammen verschwören, entweder wegen Furcht oder aus Verlangen, eine gemeinsame Beeinträchtigung zu rächen; und, weil das Recht des Staates durch die Gesammtkraft der Menge bestimmt wird, so muß

die Macht und das Recht des Staates so weit vermindert werden, als es Grund zur Verschwörung gibt.

Spinoza wirft dann hier noch die Frage auf, ob mit dem Unterthanen-Gehorsam auch die Religiosität, Verehrung Gottes vereinbar sey, beseitiget aber dieses Bedenken. Der Geist, als vernünftiger, sey den höchsten Gewalten nicht unterworfen, sondern selbstständig — die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes sey, wie auch die Liebe gegen den Nächsten, keines Menschen Befehlen unterthan. Aeußerliche Gebräuche aber seyen der Erkenntniß und Liebe nicht förderlich und nicht hinderlich und darum nicht so hoch anzuschlagen, daß deßhalb der öffentliche Friede und die öffentliche Ruhe gestört werden dürfe. Auch seye gewiß nach dem Rechte der Natur, d. h. nach dem Willen Gottes nicht Ich (jeder Einzelne) Beschützer und Retter der Religion; denn ich habe nicht, wie einst die Jünger Christi, die Macht, unsaubere Geister auszutreiben und Wunder zu thun, eine Macht, die so nothwenig sey, um eine Religion da, wo sie verboten ist, auszubreiten, daß ohne sie nicht nur alle Mühe und Arbeit verloren wäre, sondern zudem die größten Uebelstände bereitet würden. Jeder könne, wo er sey, Gott nach der wahren Religion verehren; die Sorge aber, eine Religion zu verbreiten, sey Gott oder den höchsten Gewalten, denen die Fürsorge für den Staat obliege, anheimzugeben.

Die Frage endlich über die Dauer der staatlichen Vereinigung kann nicht beantwortet werden, ohne auf den Grund, das Motiv, das Band der Vereinigung Rücksicht zu nehmen. Spinoza sieht dieß selbst so an, wenn er (Theol. Tract. pol. S. 362) sagt: „Qua autem ratione pactum hoc *iniri* debeat ut ratum *fixumque* sit, hic jam videndum.“ Er

erklärt sich dann folgendermaaßen: Es ist ein allgemeines Gesetz der menschlichen Natur, daß Niemand, was er für ein Gut hält, außer Acht läßt, außer in der Hoffnung eines größeren Gutes oder aus Furcht eines größeren Nachtheils, auch kein Uebel erträgt, außer um ein größeres zu vermeiden oder in Hoffnung eines größeren Gutes; mit andern Worten: Jeder wird von zwei Gütern dasjenige wählen, welches er für das größere hält, und von zwei Uebeln dasjenige, welches ihm das kleinere zu seyn scheint; ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, größer oder kleiner zu seyn scheint, nicht weil die Sache sich nothwendig so verhielte, wie er urtheilt. Und dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so fest eingeprägt, daß man es unter die ewigen Wahrheiten rechnen muß, die Niemanden unbekannt seyn können. Aber hieraus folgt nothwendig, daß Niemand aufrichtig, ohne Arglist versprechen wird, er wolle sich des Rechtes, das er auf Alles hat, begeben, überhaupt Niemand ein Versprechen halten wird, es sey denn aus Furcht vor größerem Uebel oder in Hoffnung größeren Vortheils. Spinoza erläutert dieß an einigen Beispielen und fährt dann fort: Hieraus schließe ich, daß ein Vertrag keine Kraft hat, außer auf den Grund des Vortheils, mit dessen Verschwinden der Vertrag zugleich aufgehoben ist und ungültig (irritum) wird. Und deßwegen ist es thöricht, das Wort eines Andern auf ewige Zeiten für sich zu verlangen, wenn man nicht zugleich es so zu bewirken versucht, daß aus dem Bruche des Vertrags für denjenigen, der ihn bricht, mehr Schaden als Nutzen erfolge. Und dieß findet hauptsächlich Statt bei Errichtung des Staates. Ließen sich freilich alle Menschen allein nach der Vernunft leiten und vermöchten sie den hohen Nutzen und die Nothwendigkeit des

Staates zu erkennen, so würde sich Niemand finden, der die Arglist nicht schlechthin verabscheute, vielmehr würden Alle mit ganzer Treue, aus Verlangen nach dem höchsten Gut, nämlich der Erhaltung des Staates, den Vertrag erfüllen und Treue und Glauben, den größten Schutz des Staates, über Alles halten. Aber weit gefehlt, daß Alle sich stets leicht durch Vernunft leiten lassen! Denn Jeden zieht seine Lust und durch Habsucht, Ehrgeiz, Neid, Zorn u. s. w. wird das Gemüth oft so eingenommen, daß Vernunft keinen Raum findet. Daher, wenn auch die Menschen mit unzweideutigen Zeichen aufrichtiger Gesinnung versprechen und vertragen, sie wollen Wort halten, doch Niemand, wenn nicht zum Versprechen etwas Anderes hinzukommt, der Treue des Andern versichert seyn kann, weil Jeder nach dem Rechte der Natur arglistig handeln kann und den Vertrag zu halten nicht gebunden ist, es sey denn in Hoffnung größeren Gutes oder aus Furcht größeren Uebels.“ Das ist nun offenbar wieder der reine Gesichtspunkt des Politikers im bestimmten Gegensatz gegen die Ethiker. Indessen ist in den vorhin aufgeführten Stellen des Tract. polit. gewiß auch ein ethisches Band angedeutet, wodurch das Verhältniß zwischen der Staatsgewalt und den Unterthanen, die staatliche Verbindung zusammengehalten wird, was sich später — namentlich in der Lehre von der Monarchie — noch bestimmter bewähren wird. Nicht blos das egoistische, sondern auch das ethische Interesse bindet die staatliche Vereinigung, und darum geht der Staat zu Grunde, oder seiner Auflösung entgegen, nicht nur wenn der Eigennutz, sondern wenn auch das sittliche Gefühl der Bürger durch die Handlungen der Staatsgewalt und des Regenten verletzt wird. Sehr bestimmt äußert sich Spinoza darüber schon in den all-

gemeinen Betrachtungen bei der Untersuchung der Frage: ob die Staatsgewalt an Gesetze gebunden sey und folglich sich vergehen (peccare) könne? In der Beantwortung dieser Frage geht er davon aus, daß die Begriffe von Gesetz und Vergehen nicht bloß auf die Verordnungen des Staates, sondern auch auf die gemeinschaftlichen Regeln aller natürlichen Dinge und insbesondere der Vernunft Bezug haben; demnach könne man nicht schlechthin sagen, der Staat (richtiger: die Staatsgewalt) sey an keine Gesetze gebunden und könne sich vergehen. Denn wenn der Staat nicht an gewisse Gesetze gebunden wäre, ohne welche er nicht Staat wäre, so wäre er nicht als eine natürliche Sache, sondern als eine Chimäre anzusehen. Der Staat (die Staatsgewalt) vergeht sich also, wenn er etwas thut oder geschehen läßt, was seinen Umsturz herbeiführen kann; dann gebrauchen wir das Wort in demselben Sinne, in welchem die Philosophen oder Aerzte von der Natur sagen, sie mache Fehler; in diesem Sinne können wir sagen, der Staat verfehle sich, wenn er etwas gegen die Vorschrift der Vernunft thut. Denn der Staat ist am selbstständigsten und am mächtigsten, wenn er vernunftgemäß handelt; im Gegentheil verfehlt er sich, handelt gegen sich selbst. Dieß wird noch klarer durch die Betrachtung, daß das Vermögen desjenigen, von dem wir sagen, er handle seinem Rechte gemäß, nicht durch die Macht des Handelnden allein, sondern auch durch die Fähigkeit oder Empfänglichkeit des Leidenden bestimmt wird. Denn, wenn ich z. B. sage, ich könne mit Recht über diesen Tisch verfügen, was ich will, so verstehe ich wahrhaftig nicht das, ich habe das Recht zu bewirken, daß der Tisch Gras frißt. Ebenso wenn wir sagen, die Menschen seyen nicht selbstständig, sondern vom Staate abhängig und

des Vernunft-Rechtes über jenes allgemeine Natur-Recht, vermöge dessen der Unvernünftige ebenso gutes Recht hat, als der Vernünftige.

Welche von diesen beiden Constructionen ist die wahre? Spinoza scheint nicht in Uebereinstimmung mit sich selbst zu seyn, und dieser Mangel an Uebereinstimmung ist nun die Folge von dem schon oben (S. 7.) hervorgehobenen Widerspruch. Hat der Unvernünftige von Natur, vermöge der von Gott bestimmten ewigen und nothwendigen Ordnung, das gleiche Recht wie der Unvernünftige, so ist die Forderung, daß die Lebens-Gemeinschaft ex solo rationis dictamine eingerichtet werden soll, als unwahr und ungültig zurückzuweisen, und der Staat ist zwar nicht (wie die griechischen Sophisten lehrten) nur das Werk des klugen Egoismus, aber desto gewisser kömmt er zu Stande durch einen Vergleich der egoistischen Begierden und Bestrebungen, einerseits unter sich selbst andererseits mit der Vernunft. Soll aber der Staat die Herrschaft der Vernunft über die Begierden und Affecte verwirklichen und darstellen, so können diese von Natur nicht gleich berechtiget seyn mit der Vernunft *). Sehen wir inzwischen, wie die Construction des Staates sich weiter bildet. Wo die Menschen gemeinsames Recht haben und alle durch Einen Willen geleitet werden, hat Jeder um so weniger Recht, als die Uebrigen zusammen mächtiger sind, als Er, d. h. er hat wahrhaft kein Recht außer dem, was ihm das gemeinsame Recht einräumt; auch ist er verbunden, was ihm

---

secundum leges rationis vivunt, jus ad omnia, quae possunt habere."

*) Vergl. übrigens, was später in dieser Abhandlung vorkommen wird.

durch gemeinsamen Beschluß befohlen ist, zu thun, und kann mit Recht dazu gezwungen werden. (Tract. polit. Cap. 2. §. 15.) Dieses Recht, das durch die Macht der Menge bestimmt wird, pflegt man Herrschaft (imperium) zu nennen. Was das Subject dieser Herrschaft betrifft, unterscheidet Spinoza in dem folgenden §. Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Ehe wir darauf eingehen, sind einige allgemeine Bestimmungen über die Form, die Folgen und die Dauer der Vereinigung unter einem gemeinsamen Rechte und einer Herrschaft zu berücksichtigen (Vergl. Tract. polit. Cap. 3. §. 1.) (S. 362 und 365.). Was 1) die Form betrifft, so gebraucht Spinoza in seinem Tract. theol. polit. die Ausdrücke: pascisci, pactum, und es entsteht die Frage, ob er darunter einen Vertrag verstanden habe, den die sich Vereinigenden unter sich, oder einen solchen, den die sich Vereinigenden mit dem Herrscher schlichten. Ohne Zweifel begreift Spinoza Beides darunter; denn er spricht einerseits von einem in unum conspirare derjenigen, die zusammentreten, und andererseits davon, daß omnes-omne suum jus in summam potestatem transtulerunt *).

Anlangend 2) die Folgen der staatlichen Vereinigung, so wird, die Sache objectiv betrachtet, nun erst die Bestimmung darüber möglich und wirklich, was gut und bös, Recht und Unrecht (Sünde, Vergehen, peccatum), Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wer gerecht und ungerecht ist; denn diese Bestimmungen können allein von der Staatsgewalt ausgehen. (Vergl. S. 3.). Subjectiv genommen sind Alle in Allem der

---

*) Die besondern Functionen der Staatsgewalt sind im Tract. pol. Cap. 4. §. 1. et 2. angegeben.

höchsten Gewalt zu gehorchen schuldig, ihre Aufträge (Befehle) zu vollziehen und kein anderes Recht anzuerkennen, als was sie als solches erklärt hat; sie sind ihr unterthan (subditi), und zwar absolut oder unbedingt, **tametsi absurdissima imperet.** Was das letztere betrifft, so bemerkt Spinoza, die Gefahr sey dabei nicht groß; denn die höchsten Gewalten haben das Recht, nach Gutdünken zu befehlen, nur so lange, als sie im wirklichen Besitze der höchsten Macht seyen; verlieren sie diesen, so verlieren sie ebendamit das Recht, Alles zu befehlen und gehe dieses an denjenigen oder diejenigen über, welche es gewonnen haben und behaupten können. Daher könne es sich nur selten ereignen, daß die höchsten Gewalten auch Ungereimtes befehlen; denn ihnen hauptsächlich liege es, um für sich zu sorgen und die Herrschaft zu behalten, ob, für das gemeine Beste zu sorgen und alles nach der Vorschrift der Vernunft zu leiten. Sodann beantwortet er auch den Einwurf, den man erheben könne, daß er durch seine Lehre die Unterthanen zu Sclaven mache; er bemerkt, das Handeln auf Befehl oder der Gehorsam hebe zwar die Freiheit einigermaßen auf, mache aber nicht sogleich zum Sclaven, sondern es komme hier auf den Zweck der Handlung an. Wenn der Zweck der Handlung nicht der Nutzen des Handelnden selbst, sondern des Befehlenden sey, dann sey der Handelnde ein Sclave und sich selbst unnütz. Aber im Staate, wo das Wohl des ganzen Volkes, nicht des Herrschers, das oberste Gesetz ist, sei derjenige, welcher in Allem der höchsten Gewalt gehorche, nicht ein sich selbst unnützer Sclave, sondern Unterthan zu nennen; und daher sey derjenige Staat der freieste, dessen Gesetze auf gesunde Vernunft gegründet seyen, denn da könne Jeder, wenn er wolle, frei seyn, d. h. mit ungetheilter

Gesinnung nach Anleitung der Vernunft leben. So seyen auch Kinder, ob sie gleich allen Befehlen der Eltern zu gehorchen verpflichtet seyen, doch keine Sclaven; denn die Befehle der Eltern bezwecken hauptsächlich den Nutzen der Kinder. Daher sey ein großer Unterschied zwischen dem Sclaven, dem Kinde und dem Unterthan anzuerkennen; Sclave sey derjenige, welcher den Befehlen des Herrn, die nur den Nutzen des Befehlenden bezwecken, zu gehorchen gehalten sey; Kind derjenige, welcher das ihm Nützliche nach dem Befehle des Vaters thue; Unterthan endlich, welcher dasjenige, was dem Gemeinwesen und folglich auch ihm selbst nützlich ist, nach dem Befehle der höchsten Gewalt vollbringe. Noch ausführlicher behandelt Spinoza diesen Gegenstand in seinem Tract. polit. Cap. 3. Die Hauptgedanken sind folgende:

Gemäß der Einrichtung und dem Zwecke des Staates (ex Civitatis instituto) kann es dem Einzelnen nicht erlaubt seyn, nach seinem Gutdünken zu leben und folglich hört das natürliche Recht, daß Jeder sein eigener Richter ist, im bürgerlichen Zustand nothwendig auf. Eben darum kann es dem einzelnen Bürger auch nicht gestattet seyn, die Beschlüsse des Staates oder die Rechte auszulegen; auch nicht zu bestimmen, was billig, unbillig, was fromm, unfromm ist. Im Gegentheil, weil der Bürger gleichsam von Einem Geiste beherrscht wird und folglich der Wille des Staates als der Wille Aller anzusehen ist, so ist, was vom Staate als gerecht und gut bestimmt worden, als von Jedem bestimmt zu betrachten, und der Bürger daher verbunden, die Beschlüsse des Staates zu vollziehen, auch wenn er sie für unbillig hält.

Hier macht sich nun Spinoza den Einwurf: ob es nicht

der Vernunft widerstreite, sich dem Urtheil eines Andern schlechthin zu unterwerfen und der Staat also vernunftwidrig sey, d. h. nur von Vernunftlosen, aber nicht von Vernünftigen gestiftet werden könne? Allein, so antwortet Spinoza, weil die Vernunft nichts gegen die Natur lehrt, so kann sie auch nicht verlangen, daß Jeder selbstständig für sich bleibe, so lange die Menschen Affecten unterworfen sind. Ferner räth ja die Vernunft allerdings, den Frieden zu suchen, der nicht gewonnen werden kann, wenn nicht die gemeinsamen Rechte des Staates unverletzt gehalten werden; je mehr also der Mensch von der Vernunft sich leiten läßt, um so beständiger wird er die Rechte des Staates halten und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, vollziehen. Hiezu kommt, daß der Staat natürlicher Weise (naturaliter) gegründet wird, um gemeinsame Furcht zu benehmen und gemeinsames Elend abzuwenden und demnach gerade dasjenige hauptsächlich bezweckt, was Jeder im natürlichen Zustand versuchen würde, aber vergebens. Daher, wenn der Vernünftige hie und da auf Befehl des Staates etwas thun muß, was nach seiner Einsicht unvernünftig ist, so wird dieser Nachtheil weit durch den Vortheil ersetzt, den er aus dem bürgerlichen Zustand zieht; denn ein Gesetz der Vernunft ist auch dieß, von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Daher kommen wir zu dem Resultat, es handle Niemand gegen die Vorschrift seiner Vernunft, sofern er thut, was nach dem Recht des Staates zu thun ist. Dieß wird um so williger zugegeben werden, wenn erklärt seyn wird, wie weit sich die Macht und folglich das Recht des Staates erstreckt.

Hier kommt vorerst in Betracht, daß, wie in dem Naturzustand der Vernünftige der mächtigste und selbstständigste ist,

so auch derjenige Staat der mächtigste und selbstständigste seyn wird, der auf Vernunft gegründet ist und vernunftmäßig geleitet wird. Denn das Recht des Staates wird durch die Macht der von Einem Geist beseelten Menge bestimmt, und die Einheit der Gesinnung kann nicht begriffen werden, wenn der Staat nicht dasjenige vorzüglich bezweckt, was die gesunde Vernunft als das Allernützlichste bezeichnet. Ferner kommt in Betracht, daß die Unterthanen nur insofern nicht selbstständig, sondern vom Staate abhängig sind, als sie seine Macht und Drohungen fürchten oder den bürgerlichen Zustand lieben. Hieraus folgt, das alles dasjenige, wozu Niemand durch Belohnungen oder Drohungen bewogen werden kann, dem Rechte des Staates entnommen ist. Z. B. seiner Urtheilskraft kann sich Niemand begeben; denn durch welche Belohnungen oder Drohungen könnte Jemand bewogen werden, zu glauben, daß das Ganze nicht größer als sein Theil, daß Gott nicht ist u. s. w. Hieher gehört dann auch Alles, was die menschliche Natur so verabscheut, daß sie es für schlimmer als jedes andere Uebel hält, z. B. gegen sich selbst zeugen u. s. w. Wollte man sagen, der Staat habe das Recht, auch solches zu befehlen, so könnte man dieß in keinem andern Sinne nehmen, als wenn Jemand sagte, der Mensch habe auch das Recht, ein Narr zu seyn. Endlich kommt in Betracht, daß vom Rechte des Staates auch dasjenige ausgenommen ist, was Gegenstand des allgemeinen Unwillens werden kann. Denn es ist gewiß, daß die Menschen nach einem Zuge der Natur sich zusammen verschwören, entweder wegen Furcht oder aus Verlangen, eine gemeinsame Beeinträchtigung zu rächen; und, weil das Recht des Staates durch die Gesammtkraft der Menge bestimmt wird, so muß

Versammlung gehört ferner, die Beschlüsse des Königes zu promulgiren, ihre Vollziehung zu besorgen, überhaupt die ganze Verwaltung des Regimentes zu überwachen. Nur vermittelst dieses Rathes haben die Bürger, auch die Gesandten fremder Staaten, Zutritt zu dem Könige; auch Briefschaften von Auswärts dürfen ihm nur von dem Rathe übergeben werden. Der König ist die Seele des Staates, der Rath ist das Organ, wodurch diese Seele den Zustand des Staates wahrnimmt und auf ihn wirkt. Auch die Sorge für die Erziehung der königlichen Prinzen liegt dieser Versammlung ob, und die Vormundschaft, wenn der König mit Hinterlassung eines unmündigen Sohnes stirbt. In diesem Falle ist bis zum Eintritt der Mündigkeit der Aelteste aus dem Adel des Staates Stellvertreter des Königes. Diese Versammlung soll wenigstens viermal des Jahres zusammenberufen werden, um von den Ministern Rechenschaft über die Verwaltung des Staates zu fordern, von dem Stande der Dinge Kenntniß zu nehmen, und, was weiter zu beschließen seyn möchte, zu überlegen. Daß eine so große Versammlung das ganze Jahr hindurch ununterbrochen den öffentlichen Geschäften obliege, scheint unmöglich. Weil aber inzwischen die öffentlichen Angelegenheiten doch besorgt werden müssen, so sind aus dieser Versammlung

---

1) daß die Räthe von dem Könige Befehle einzuholen haben, über welche Gegenstände sie berathen sollen;
2) daß der König (so fasse ich wenigstens die Sache auf) nicht auf diejenige Ansicht der Räthe, welche die meisten Stimmen für sich hat, beschränkt ist (daß er diese genehmigen oder verwerfen müßte), sondern unter den mehreren, die etwa vorgekommen, eine wählen kann; jedoch mit der Bemerkung, daß diejenige, die nicht ein gesetzlich-bestimmtes Minimum von Stimmen für sich hatte, dem Könige gar nicht vorgelegt werden darf. Tract. pol. Cap. 6. §. 25.

fünfzig oder Mehrere zu erwählen, die, nach Auflösung derselben, ihre Stelle vertreten (Ausschuß), sich täglich in demjenigen Zimmer, welches dem königlichen am nächsten ist, versammeln sollen, und so täglich den öffentlichen Schatz, die Städte, Festungen, die Erziehung des königlichen Prinzen und überhaupt alle Geschäfte der allgemeinen Raths-Versammlung besorgen; nur über neue Gegenstände, worüber noch Nichts beschlossen ist, dürfen sie nicht berathen. Ausser dieser Versammlung ist ein anderes Collegium von Rechtsgelehrten zu bilden, welches die Civil- und Criminal-Gerichtsbarkeit auszuüben hat. Alle seine Beschlüsse sind jedoch von jenem Ausschusse zu prüfen, ob die gerichtlichen Formen eingehalten und die Urtheile unpartheiisch gefällt worden sind.

Die weiteren constitutionellen Bestimmungen, namentlich über die Geschäfts-Formen, die von diesen Collegien zu beobachten seyen, glaube ich hier übergehen, und nur das Wichtigste von demjenigen noch ausheben zu dürfen, was Spinoza theils über die Motive dieser seiner Vorschläge, theils über die Einwendungen sagt, die etwa dagegen erhoben werden könnten.

Was das erstere betrifft, so schickt Spinoza die Bemerkung voraus, wie es der Erfahrung gar nicht widerstreite, der Monarchie eine so feste Constitution zu geben, die auch vom Könige nicht umgestoßen werden könne; — auch nicht der Vernunft, und dem unbedingten Gehorsam, den man dem Könige schuldig ist; denn die Grundgesetze des Staates sind als **aeterna Regia decreta** anzusehen, so daß seine Beamten ihm allerdings gehorchen, wenn sie einen mit jenen Gesetzen in Widerspruch stehenden Befehl zu vollziehen sich weigern. Uebrigens habe man bei dem Entwurf einer Constitution für die Monarchie hauptsächlich auf die menschlichen Affecte Rücksicht zu neh-

men; es genüge nicht, zu sagen, was geschehen soll, sondern wie es bewerkstelliget werden könne, daß die Menschen, sie mögen vernünftig seyn oder von Affecten sich beherrschen lassen, doch die Gültigkeit der Gesetze anerkennen. Denn, wenn die öffentliche Freiheit allein auf dem unmächtigen Schutz der Gesetze beruhe, so haben die Bürger nicht nur keine Sicherheit und Gewißheit, sie zu behaupten, sondern sie werde ihnen sogar verderblich seyn. Denn das sey gewiß, daß kein Staat sich in einer unglückseligeren Lage befinde, als der beste, der zu wanken anfängt, wenn er nicht mit Einem Schlag und Fall zusammenstürzt und in Sklaverei verfällt (was unmöglich zu seyn scheine); und darum möchte es für die Unterthanen viel besser seyn, ihr Recht unbeschränkt auf Einen zu übertragen, als unsichere, üble, wirkungslose Bedingungen der Freiheit zu stipuliren, und so ihren Nachkommen den Weg zur grausamsten Sklaverei zu bereiten.

Endlich die Einwürfe, welche gegen eine solche Organisation der Monarchie erhoben werden könnten! Ich führe sie wohl am besten mit Spinozas eigenen Worten an (Tractat. polit. Cap. 7. §. 27.): „Haec, quae scripsimus, risu forsan excipientur ab iis, qui vitia, quae omnibus mortalibus insunt, ad solam plebem restringunt; nempe quod in vulgo nihil modicum; terrere, ni paveant; et quod plebs aut humiliter servit aut superbe dominatur; nec ei veritas aut judicium etc. At natura una, et communis omnium est. Sed potentia et cultu decipimur, unde est, ut duo cum idem faciunt, saepe dicamus, hoc licet impune facere huic, illi non licet; non quod dissimilis res sit, sed qui facit. Dominantibus propria est superbia. Superbiunt homines annua designatione;

quid nobiles, qui honores in aeternum agitant. Sed eorum arrogantia fastu, luxu, prodigalitate certoque vitiorum concentu et docta quadam insipientia et turpitudinis elegantia adornatur, ita ut vitia, quorum singula seorsim spectata, quia tum maxime eminent, foeda et turpia sunt, honesta et decora imperitis et ignaris videantur. Nihil praeterea in vulgo modicum, terrere, nisi paveant; nam libertas et servitium haud facile miscentur. Denique quod plebi nulla veritas neque judicium sit, mirum non est, quando praecipua imperii negotia clam ipsa agitantur, et nonnisi ex paucis, quae celari nequeunt, conjecturam facit. Judicium enim suspendere rara est virtus. Velle igitur clam civibus omnia agere, et ne de iisdem prava judicia ferant, neque ut res omnes sinistre interpretentur, summa est inscitia. Nam si plebs sese temperare et de rebus parum cognitis judicium suspendere, vel ex paucis praecognitis recte de rebus judicare posset, dignior sane esset, ut regeret, quam ut regeretur. Sed, uti diximus, natura omnibus eadem est; superbiunt omnes dominatione; terrent, nisi paveant, et ubique veritas plerumque infringitur ab infensis vel obnoxiis; praesertim ubi unus vel pauci dominantur, qui non jus, aut verum in cognitionibus, sed magnitudinem opum spectant".

Ein wichtiger Punkt, der nun noch zur Sprache gebracht werden muß, ist das Verhältniß des Staates und der Staats-Gewalt zu dem religiösen Leben der Bürger. Ausführlich legt Spinoza seine Urtheile darüber in den zwei letzten Capiteln (19. und 20. S. 406—428) seines Tractat. theol. pol. dar. Die Sache wird sich am einfachsten so darstellen lassen:

Spinoza unterscheidet zwischen der inneren Verehrung Gottes (internus Dei cultus et ipsa pietas seu media, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colendum) und dem äußeren Cultus der Religion oder der Ausübung der Frömmigkeit (pietatis exercitium et externus religionis cultus). Die erstere ist eine persönliche Angelegenheit und ein persönliches Recht, das auf einen andern nicht übertragen werden kann. Die andere dagegen kann und soll allein von der höchsten Staats-Gewalt bestimmt werden. Die Hauptgründe dafür sind folgende: Die Ausübung der Frömmigkeit besteht in Gerechtigkeit und Liebe (justitia et charitas). Vor und ausser dem Staate, in dem natürlichen Zustande, hat nun aber die Vernunft nicht mehr Recht als die Begierde; diejenigen, die nach dem Gesetze der Begierde leben, haben ebenso gut ein Recht auf Alles, als diejenigen, die nach dem Gesetz der Vernunft leben. Man kann sich daher in diesem Zustand keine Sünde denken, man kann sich auch Gott nicht denken als den Richter, der die Menschen straft, sondern hier geht Alles nach den gemeinschaftlichen Gesetzen der gesammten Natur, und dasselbe Ereigniß trifft (wie Salomo sagt) den Frommen und den Gottlosen, den Reinen und den Unreinen; Gerechtigkeit und Liebe finden hier nicht Statt. Um den Vorschriften der wahren Vernunft (h. e. ipsa divina documenta) gesetzliche Kraft zu geben, müssen die Menschen auf ihr natürliches Recht verzichten, aus dem natürlichen Zustand in den Staat übertreten, eine Staatsgewalt gründen; von dieser bekommen Gerechtigkeit, überhaupt alle Vorschriften der Vernunft, und folglich auch die Liebe gegen den Nächsten erst gesetzliche Kraft, und damit ist das Reich Gottes gestiftet. Nicht durch den unmittelbaren Willen Gottes, sondern vermit-

telst der Staats-Gewalt besteht die Religion, das Reich Gottes unter den Menschen *), und zwar gilt dieß nicht nur von der natürlichen oder Vernunft-Religion, sondern auch von der durch Propheten geoffenbarten; denn die Art, wie die Religion den Menschen bekannt wurde, kommt hier nicht in Betracht.

Auch ist es ja gewiß, daß der äußere Cultus der Religion und die ganze Ausübung der Frömmigkeit mit dem Frieden und der Erhaltung des Staates in Einklang gebracht werden muß, wenn wir Gott recht gehorchen wollen. Pietät gegen das Vaterland ist die höchste Pflicht, welcher alle Pflichten gegen den Einzelnen untergeordnet werden sollen **). Aber der Einzelne kann nur aus den Beschlüssen der höchsten Staats-Gewalt erkennen und wissen, was dem Staate zuträglich und förderlich ist. Niemand kann also Gott recht gehorchen und die Frömmigkeit recht üben, wenn er nicht allen Befehlen der höchsten Gewalt im Staate Folge leistet. Diese allein hat das Recht (unmittelbar oder mittelbar durch Andere, denen sie Vollmacht oder Erlaubniß hiezu ertheilt), die Grundgesetze der Kirche und die Lehre derselben zu bestimmen und festzusetzen, ihre Diener zu wählen, über Sitten und religiöse Handlungen zu richten, zu excommuniciren, oder in die Kirche auf-

*) Nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justi regnant.

**) Ex gr. pium est, ei, qui mecum contendit et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare; at ubi judicatur, hoc reipublicae conservationi perniciosum esse, pium contra est, eundem in judicium vocare, tametsi mortis damnandus sit. Hac de causa Manlius Torquatus celebratur, quod salus populi plus apud ipsum valuerit, quam erga filium pietas.

zunehmen, und für die Armen zu sorgen *). Dieß liegt ebensowohl im Interesse der Religion als des Staates.

Jedermann weiß, wie viel bei dem Volk das Recht und die Autorität in religiösen und kirchlichen Dingen gilt; so daß man behaupten darf, derjenige habe die größte Gewalt über die Gemüther der Menschen, welcher dieses Recht und diese Autorität besitzt. Wer also dieselben der höchsten Staats-Gewalt nehmen will, der arbeitet auf Theilung der Herrschaft hin, oder strebt gar nach dieser Herrschaft. Spinoza führt hier das Beispiel der römischen Päbste an, und fährt dann fort:

Aber vielleicht fragt mich nun Jemand, wer denn die Religion mit Recht vertheidigen und in Schutz nehmen werde, wenn die politischen Gewalthaber gottlos seyn wollen? Diesen frage ich dagegen: was denn, wenn die Kirchenmänner (die ja auch Menschen sind, und persönliche Angelegenheiten zu besorgen haben) gottlos seyn wollen? Soviel ist wenigstens gewiß, daß, wenn diejenigen, die im Besitze der Herrschaft sind, nach Gutdünken und Belieben handeln wollen (qua juvat, ire velint), sie mögen das Recht in kirchlichen Dingen haben oder nicht, Heiliges und Profanes zumal ins Verderben ziehen, und viel schneller, wenn einzelne Privatmänner aufrührerischweise das göttliche Recht sich anmaßen wollen. —

---

*) Hodierna (im Gegensatz gegen die jüdischen) sacra solius juris summarum potestatum sunt; et nemo, nisi ex earum autoritate vel concessu jus potestatemque eadem administrandi, eorum ministros eligendi, Ecclesiae fundamenta ejusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi vel in Ecclesiam recipiendi, nec denique pauperibus providendi habet.

Wir mögen also den Begriff der Sache oder die Ruhe des Staates oder endlich die Förderung der Religiosität in Betracht nehmen, immer müssen wir behaupten, daß auch das Recht über kirchliche Dinge (jus circa sacra) schlechthin bei der Staats-Gewalt ist, und folglich diejenigen die Diener des göttlichen Wortes sind, welche gemäß der von jener Gewalt erhaltenen Vollmacht die Frömmigkeit lehren; so wie sie nach den Beschlüssen derselben Gewalt dem öffentlichen Interesse angemessen ist *).

---

*) Spinoza giebt im folgenden die Gründe an, warum in den christlichen Staaten über dieses Recht der Staats-Gewalt immer gestritten worden, da im Gegentheil die Hebräer darüber nie im Zweifel gewesen seyen. Es könnte ganz seltsam (monstro simile) zu seyn scheinen, daß eine so offenbare und nothwendige Sache in Frage gestellt worden sey, und die Staats-Gewalten dieses Recht niemals ohne Streit, ja niemals ohne große Gefahr vor Aufruhr und Nachtheil für die Religion gehabt haben, und wenn er von dieser Erscheinung keinen sicheren Grund anzugeben vermöchte, so müßte er sich überzeugen, daß seine ganze Ansicht eine bloße Theorie und völlig unpraktische Spekulation sey. Allein, wenn man die Anfänge der christlichen Religion betrachte, so stelle sich der Grund allerdings heraus. Nicht Könige, sondern Privatmänner haben zuerst gegen den Willen ihrer Staatsregierungen die Religion gelehrt, einzelnen Gemeinden geprediget u. s. w. Als nach Verfluß langer Zeit die Religion im Staate eingeführt worden, mußten Kirchenmänner die Religion, wie sie von ihnen bestimmt war, die Kaiser selbst lehren, und erhielten es auf diese Art leicht, daß sie als die Lehrer und Interpreten der Religion, als Hirten der Gemeinde und Stellvertreter Gottes anerkannt wurden; und daß nicht nachher die christlichen Könige diese Autorität sich zueignen könnten; dafür sorgten die Kirchenmänner am Besten durch Einführung des Cölibates. Hiezu kam noch, daß sie die Dogmen der Religion so vermehrt, und mit der Philosophie verschmolzen hatten, daß ihr höchster Interpret der größte Philosoph

Wenn aber gleich die Staats-Gewalt dieses Recht nicht nur in bürgerlichen, sondern auch in kirchlichen Dingen hat, so kann sie doch nicht hindern, daß die Menschen über jeglichen Gegenstand nach ihrem Sinne urtheilen, und demnach auch von diesem oder jenem Affecte bewegt werden. Kein Mensch kann sich seines Rechtes, zu urtheilen und zu denken, begeben. Jeder ist mit vollem Rechte der Natur Herr seiner Gedanken. Darum kann es nur ein höchst unglückliches Unternehmen seyn, wenn die Staats-Regierung es dahin bringen will, daß die Menschen, obwohl Verschiedenes und Entgegengesetztes denkend, doch nur ihren Vorschriften gemäß reden. Auf der anderen Seite kann man freilich nicht läugnen, daß die Majestät auch durch Worte, wie durch Handlungen beleidiget werden kann. Wenn es also unmöglich ist, den Unterthanen die Redefreiheit ganz zu nehmen, so ist es andererseits höchst gefährlich, sie unbedingt zu gewähren; und es ist nun zu untersuchen, wieweit unbeschadet des öffentlichen Friedens und des Rechtes der Staats-Gewalt jene Freiheit gewährt werden kann und soll.

Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit. Sein Werden und Daseyn ist dadurch bedingt, daß die volle Gewalt, zu befehlen, bei Allen oder Einigen oder Einem ist, die übrigen auf das Recht, nach ihrem Gutdünken zu handeln, verzichten. Nur auf das Recht, so zu handeln, verzichten sie, nicht auf das Recht, zu denken und zu urtheilen. Demnach kann unbeschadet des Rechtes der Staats-Gewalt der Unterthan zwar nicht gegen ihre Befehle handeln, wohl aber denken

---

und Theolog seyn, und mit vielen unnützen Spekulationen sich abgeben mußte, ein Glück, das nur Privatmännern, die überflüssige Muße haben, zu Theil werden kann.

und urtheilen, also auch reden — nur daß er einfach rede und lehre und mit Gründen allein seine Ansicht vertheidige, nicht mit Hinterlist, Zorn, Haß, auch nicht mit der Absicht, Etwas auf seine Autorität hin im Staate einzuführen.

Wenn z. B. Jemand zeigt, ein Gesetz widerstreite der gesunden Vernunft, und darum der Ansicht ist, es sollte abgeschafft werden, wenn er zugleich diese seine Ansicht dem Urtheile der Staats-Gewalt (die allein Gesetze geben und aufheben kann) unterstellt, und inzwischen Nichts gegen dieses Gesetz thut, so erwirbt er sich ein Verdienst um den Staat, wie der beste Bürger. Wenn er dasselbe thut, um die Obrigkeit der Unbilligkeit anzuklagen und bei'm Volke verhaßt zu machen, oder, wenn er aufrührerischerweise gegen den Willen der Obrigkeit das Gesetz abschaffen will, so ist er ein Ruhestörer und Rebell. Ueberhaupt sind diejenigen Urtheile oder Meinungen im Staate aufrührerisch, wodurch, sobald sie angenommen würden, der Vertrag aufgehoben wäre, in welchem Jeder auf das Recht, nach seinem Gutdünken zu leben, verzichtet hat. Bedenkt man, daß Treue gegen den Staat, wie der Glaube an Gott nur aus den Werken erkannt werden kann, nämlich aus der Liebe gegen den Nächsten; so kann man nicht bezweifeln, daß gerade der beste Staat Jedem in Absicht auf das Philosophiren dieselbe Freiheit gewährt, wie — nach dem oben Angeführten — in Absicht auf den religiösen Glauben.

Ich gestehe zwar ein, daß aus einer solchen Freiheit hie und da gewiße Uebelstände entspringen; aber was war denn je so weise eingerichtet, daß es nicht Uebelstände zur Folge hatte? Wer Alles durch Gesetze bestimmen will, wird die Laster mehr aufreizen, als bessern. Was nicht zu verhindern ist, muß man zugeben, wenn auch oft Nachtheil daraus folgt. Zu-

dem können die Nachtheile, die aus jener Freiheit folgen, durch das Ansehen der Obrigkeit vermieden werden, um hier Nichts davon zu sagen, daß diese Freiheit höchst nothwendig ist zur Förderung der Wissenschaften und der Künste; denn diese werden mit glücklichem Erfolge nur von denjenigen gepflegt, welche ein freies und unbefangenes Urtheil haben.

Gesetzt aber auch, diese Freiheit könne unterdrückt und so beschränkt werden, daß die Unterthanen ohne Befehl der Obrigkeit nicht muchsen dürfen; so kann man sie doch nicht hindern, zu denken, was sie wollen; und so würden sie täglich Anderes denken, Anderes reden, und sofort Treue und Glauben, im Staate vor Allem nothwendig, verfälscht, verabscheuungswürdige Schmeichelei und Treulosigkeit gehegt werden, woraus Hinterlist und Verderbniß aller edeln Künste folgen müßte.

Weit gefehlt, daß Alle vorschriftsmäßig reden; im Gegentheil, je mehr man darauf ausgeht, den Menschen die Redefreiheit zu nehmen, desto hartnäckiger sträuben sie sich dagegen, zwar nicht die Geizigen, die Schmeichler und andere schwache Seelen, deren höchstes Glück es ist, ihr Geld in der Kiste zu betrachten, und gefüllte Bäuche zu haben, sondern diejenigen, welche gute Erziehung, Reinheit der Sitten und Tugend freisinniger gestimmt hat. Von der Art und Gesinnung sind die meisten Menschen, daß sie Nichts weniger dulden mögen, als wenn die Meinungen, welche sie für wahr halten, für verbrecherisch gehalten, und ihnen dasjenige als Frevel angerechnet wird, was sie zur Frömmigkeit gegen Gott und Menschen bewegt. Die Folge davon ist, daß sie die Gesetze zu verabscheuen, und gegen die Obrigkeit Alles zu unternehmen wagen, es nicht für schändlich, sondern für ehrenwerth halten, aus diesem Grunde Aufruhr zu erregen, und jede Fre-

velthat zu versuchen. Darum, weil die menschliche Natur so beschaffen ist, treffen die Gesetze, welche über Meinungen oder Ansichten gegeben werden, nicht die Frevelhaften, sondern die Frei- und Edel-Gesinnten und dienen nicht, um Böswillige in Schranken zu halten, sondern die Rechtschaffenen zu reizen, und können nicht ohne große Gefahr für die Regierung behauptet werden. Auch sind solche Gesetze völlig unnütz; denn, wer eine durch das Gesetz verdammte Ansicht für wahr hält, wird dem Gesetze nicht gehorchen können, wer sie aber als falsch verwirft, nimmt das verdammende Gesetz als ein Privilegium auf, und triumphirt darüber so, daß die Obrigkeit dasselbe nachher, auch wenn sie möchte, nicht mehr zurücknehmen kann. — Wie viele Spaltungen in der Kirche sind daraus entstanden, daß die Obrigkeit die Streitigkeiten der Gelehrten durch Gesetze entscheiden wollte? Würden die Menschen nicht von der Hoffnung beseelt, die Gesetze und die Obrigkeit auf ihre Seite zu bekommen, über ihre Gegner unter allgemeinem Applaus des Pöbels zu triumphiren und Ehrenstellen zu erlangen, nimmermehr würden sie so leidenschaftlich streiten, und von solcher Wuth getrieben werden *).

*) Man lese die folgende schöne und kräftige Stelle über die Folgen eines ebenso unpolitischen als ungerechten Geisteszwanges nach. „Quid majus reipublicae malum excogitari potest, quam quod viri honesti, quia diversa sentiunt et simulare nesciunt, tanquam improbi in exilium mittantur? Quid, inquam, magis perniciosum, quam quod homines ob nullum scelus neque facinus, sed quia liberalis ingenii sunt, pro hostibus habeantur et ad necem ducantur — quid talium nece exempli statuitur, cujus causam inertes et animo impotentes ignorant, seditiosi oderunt, honesti amant? Nemo sane ex eadem exemplum capere potest, nisi ad imitandum, vel saltem ad adulandum“. Tract. theol. pol. S. 425. 426.)

Damit also nicht Schmeichelei, sondern Ehrlichkeit im Werthe sey, die Regenten die Herrschaft aufs Beste behaupten und nicht Aufrührerischen abzutreten gezwungen werden, ist die Freiheit des Urtheils zu gewähren, und sind die Menschen so zu regieren, daß sie, wenn auch verschiedene und entgegengesetzte Ansichten hegend und äußernd *), doch einträchtig leben.

Spinoza hätte wohl seinen freien und hellen Geist, sein edles Gemüth nicht besser beurkunden können, als durch diese Lehre von dem Rechte der Redefreiheit.

Blicken wir nun aber auf diese ganze Rechts- und Staats-Theorie Spinoza's zurück, und versuchen wir dieselbe, einer wissenschaftlichen Kritik, die jedoch vorerst nur eine immanente, d. h. eine die Theorie in und aus sich selbst beurtheilende seyn kann, zu unterwerfen; so müssen wir wohl zuerst unsere Aufmerksamkeit auf die Lehre vom natürlichen Rechte und vom Uebergang in den Staat richten.

Was die Lehre vom natürlichen Recht anbelangt, so sind darüber schon früher einige kritische Urtheile gefällt worden; der Gegenstand ist jetzt im wissenschaftlichen Zusammenhang aufzufassen und zu beurtheilen.

Das natürliche Recht ist nach ganz unzweideutigen Erklärungen Spinozas das Recht, welches jedes Wesen, insbesondere jedes lebendige Wesen, näher jeder Mensch hat, seiner individuellen Natur gemäß da zu seyn und zu wirken, soweit seine Kraft reicht. Wie diese individuelle Natur beschaffen und bestimmt ist, macht durchaus keinen Unterschied; in dem natürlichen Rechte (nach dem eben angeführten Be-

*) Quamvis diversa et contraria palam sentiant (Tractat. theol. polit. S. 426).

griffe) sind alle Wesen, insbesondere alle Menschen einander vollkommen gleich; diese Gleichheit ist ein wesentliches Merkmal, eine wesentliche Bestimmung in dem Begriffe des natürlichen Rechtes. Nun kommt aber in Hinsicht der Menschen, was ihre individuelle Beschaffenheit anbelangt, in der Wirklichkeit der Unterschied vor, daß sie vernünftig oder unvernünftig sind. Spinoza behauptet, dieser Unterschied sey in Beziehung auf das natürliche Recht von gar keiner Bedeutung. Das natürliche Recht ist auch in diesem Unterschiede ein überall und Allen gleiches. Der Grund dieser Behauptung liegt offenbar in der pantheistisch-fatalistischen Ansicht Spinozas von der Welt und dem Menschen. Jeder Mensch ist, sowie er ist und wirkt, eine Folge aus dem ewigen und nothwendigen Wesen Gottes, durch diese ewige Nothwendigkeit ist sein Daseyn gesetzt, sein Wirken bestimmt, und kann nicht anders seyn.

Nun sollte man freilich — nicht meinen, sondern — folgerecht behaupten, daß man sich bei dieser Anschauung, wie der Welt überhaupt, so insbesondere des menschlichen Lebens und der menschlichen Lebens-Verhältnisse beruhigen könne und solle. Durch die absolut-vollkommene Natur Gottes ist jeder Mensch mit einer nach Art und Maaß bestimmten Kraft und mit einem dieser Kraft entsprechenden natürlichen Rechte in die Wirklichkeit gesetzt. Diese individuellen Kräfte und Rechte müssen eine Harmonie, eine Einheit bilden, weil sie von der Einen ewigen Nothwendigkeit Gottes gesetzt sind, und eine vollkommene Einheit, weil diese Nothwendigkeit die schlechthin-vollkommene ist. Man sieht wahrhaftig keinen Grund ein, welcher das Denken treiben könnte oder sollte, über diese natürliche Ordnung hinauszugehen, und eine andere zu suchen. Spinoza macht aber doch diesen Fortschritt, und behauptet die

Nothwendigkeit desselben, indem er ausführt, wie diese natürliche Ordnung (der natürliche Zustand) die Negation ihrer selbst in sich trage, und sofort eine andere höhere Ordnung gefordert werde. Die natürliche Ordnung kann sich aber selbst negiren, in zweierlei Hinsicht oder aus zweierlei Gründen: 1) blos darum, weil der Einzelne sein natürliches Recht nicht gehörig geschützt und gesichert findet. Dabei würde also vorausgesetzt, daß dieses natürliche Recht, als solches, bleiben, aufbewahrt werden, und nur die Sicherheit desselben dazu gewonnen werden soll. Es wäre dieß nach dem vorhin Angeführten insofern consequent, als die natürliche Ordnung, sowie sie als solche ist, eine vollkommene Harmonie, Einheit der menschlichen Lebens-Verhältnisse ist; nur wüßte man nicht, woher ein kräftigerer Schutz zu nehmen sey, als derjenige, der schon in der ursprünglichen Anordnung Gottes liegt. Die Negation kann also nicht blos darin liegen, daß das natürliche Recht in dem Natur-Zustand nicht gesichert ist, und die Position nicht darin, daß das natürliche Recht, als solches, gesichert werde; sondern 2) die Negation und die Position zugleich mußte darin bestehen, daß das natürliche Recht, als solches, so zu sagen in seiner natürlichen Beschaffenheit limitirt wird. Diese Limitation könnte nun selbst wieder von zweierlei Art und Tendenz seyn, nämlich a) eine quantitative. Jeder Einzelne müßte von seinem natürlichen Rechte Etwas aufgeben, um damit die Uebrigen für den Rest zu interessiren, und so bildete sich ein gemeinschaftliches Interesse, in welchem Jeder verliert, aber auch gewinnt, und eben mit dem Verlust den Gewinn erkauft. Wie nun aber dieses erreicht werden kann, wenn die Individualitäten verschiedener Art sind, ist nicht wohl einzusehen. Sollte die Limitation etwa

darin bestehen, daß der Geldgeizige und der Ehrgeizige gegenseitig Etwas von ihrem natürlichen Rechte aufgeben, Jeder den Anderen in einem gewißen Maaß oder bis auf einen gewißen Grad gewähren ließe? Hätten Alle dieselbe Natur mit den gleichen Tendenzen, so ließe sich diese quantitative Limitation und eine daraus hervorgehende Ordnung wohl als möglich und wirklich begreifen. Aber diese Voraussetzung findet nicht Statt, ganz klar und entschieden darum, weil schon in der natürlichen Ordnung der Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft vorkommt. Die Limitation muß demnach b) eine qualitative seyn, und diese kann nun, näher bestimmt, nur darin bestehen, daß die Unvernunft durch die Vernunft limitirt wird. Die innere Negativität, die in der natürlichen Ordnung liegt, besteht also in dem Widerstreite zwischen Vernunft und Unvernunft, dieser Widerstreit treibt über die natürliche Ordnung hinaus in eine andere, deren wesentlicher und eigenthümlicher Charakter in ihrem Unterschiede von der natürlichen die Herrschaft der Vernunft über die Unvernunft ist, worin jener Widerstreit seine Auflösung findet.

Diese Construction des Staates ist gewiß ganz im Sinne des Spinoza; aber sie hat im Systeme ihre Schwierigkeiten. Eine scheint darin zu liegen, daß gesagt wird, das natürliche Recht sey als solches immer und überall gleich. Allein diese Gleichheit ist keine absolute, sondern nur eine relative, sofern das Recht der Kraft entspricht, die nicht überall in allen Wesen die gleiche ist; und es würde sich nun bestimmt fragen, ob die Vernunft als solche stärker ist, als die Unvernunft, also auch an sich und **a priori** mehr Recht hat. Spinoza behauptet dieß, und man mußte also der Consequenz und Wahrheit gemäß die Sache so faßen und ausdrücken: In der na-

türlichen Ordnung hat zwar Jeder Mensch das Recht zu existiren und zu wirken, sofern und soweit er Kraft dazu hat; aber da diese Kraft nicht in Allen die gleiche, sondern in Verschiedenen verschieden ist, so sind auch nicht Alle in gleichem, sondern Verschiedene in verschiedenem Grade berechtiget, und insbesondere ist der Vernünftige als solcher, weil er stärker ist, auch in höherem Grade berechtiget, als der Unvernünftige, schon in der natürlichen Ordnung; und diese höhere Berechtigung verwirklichet sich und macht sich geltend im Staate, sofern dieser das verwirklichte Reich der Vernunft ist. Insofern würde sich also wohl Natur-Zustand und Staat so von einander unterscheiden, daß in diesem actu besteht, was in jenem blos potentia ist. Hiernach müßte sich auch der Sinn der Behauptung näher bestimmen, daß im natürlichen Zustand, vor und außer dem Staate es kein Vergehen gebe, keinen Unterschied zwischen Gerecht und Ungerecht, Fromm und Unfromm u. s. w. Spinoza kann selbst nicht umhin, zuzugestehen, daß die Ausdrücke: Gesetz und Vergehen noch eine weitere Bedeutung haben, als blos in Beziehung auf den Staat, nämlich auch in Beziehung auf die gemeinschaftlichen Regeln aller natürlichen Dinge, und insbesondere der Vernunft; er muß zugestehen, daß das Gesetz des Staates auch innerhalb seiner selbst nicht das ganze Leben der Unterthanen beherrschen kann und darf; man würde also sagen müssen, erst im Staate erhalten jene Begriffe von Gerecht und Ungerecht, Vergehen u. s. w. gesetzliche Bestimmung, objective Anerkennung und Gültigkeit, obgleich sie an sich a priori Wahrheit haben.

Eine andere, allerdings größere Schwierigkeit liegt darin, daß der natürliche Zustand ein von Gott nothwendig gesetzter und geordneter ist. Würde Spinoza eine

menschliche Willkühr zugeben, so wäre der Uebergang vom Naturzustand in den Staat leicht zu machen, um so leichter, da er, auch nach der von Spinoza ausgeführten Ansicht, ebensowohl im subjectiven Interesse, als in der Anforderung der Vernunft begründet ist. Aber wie gestaltet sich die Sache in der pantheistisch-fatalistischen Ansicht? Wollen wir annehmen, der natürliche Zustand sey bei Spinoza keine bloße Fiction; er bezeichne damit vielmehr einen wirklichen Lebenszustand der Menschen, welcher dem Staate der Zeit nach vorangeht, so müssen wir jener pantheistisch-fatalistischen Weltanschauung gemäß an den Satz, der Naturzustand sey ein von Gott nothwendig gesetzter und geordneter, sogleich den anderen anknüpfen, auch von dem Staate und vom Uebergang aus dem natürlichen in den bürgerlichen Zustand gelte dasselbe. Wir würden demnach einen von Gott nothwendig geordneten Fortschritt, eine von Gott nothwendig geordnete Fortentwicklung der menschlichen Lebens-Zustände und Verhältnisse erhalten, in welcher sich Gott immer vollkommener an der Menschheit offenbart, und dieser Gedanke würde auch dann seinem wesentlichen Gehalt nach nicht verloren gehen, wenn wir den natürlichen Zustand für eine bloße Fiction erklären wollten. Wir würden immer noch den Gedanken haben, daß die Natur die niedere, der Staat die höhere Potenz sey, der Staat die durch die Vernunft und in der Vernunft verklärte Natur, und ebendarum auch die höhere Potenz der göttlichen Selbstoffenbarung in dem Gebiete und der Geschichte der Menschheit *).

---

*) Zur Erläuterung kann auch noch an die hier einschlagenden Lehrsätze der Ethik erinnert werden. Nach Ethic. 4, 22. Coroll. ist das Streben, sich selbst zu erhalten, primum et unicum virtutis *fundamentum*; die Grundlage aller mensch-

Soviel ist in jedem Falle gewiß, daß nach der Lehre des Spinoza der Staat eine hohe Dignität und Bestimmung hat. Außer denjenigen Urtheilen, die schon früher angeführt worden (Tract. theol. pol. S. 362. 364. 366. 400) hebe ich nur noch besonders folgende heraus: „Nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justi regnant" (ibid. S. 410), „Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent" (ibid. S. 407. 408), „divina documenta, lumine naturali vel prophetico revelata, vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus iis, qui jus imperandi et decretandi habent adeoque non nisi mediantibus iisdem concipere possumus, Deum in homines regnare, resque humanas secundum justitiam et aequitatem dirigere" (ibid. S. 409. 410).

---

lichen Virtus. Nun kommt es aber darauf an, ob der Mensch nach inadäquaten oder nach adäquaten Ideen handelt; nur im letzteren Falle kann man von ihm sagen, daß er „absolute ex virtute" und „ex ductu rationis" handle. Damit ist offenbar jene Grundlage der Virtus humana in die Potenz der Vernunft erhoben. Wenn das Streben, sich selbst zu erhalten, aus der Region des Handelns nach inadäquaten Ideen, d. h. mit anderen Worten des (leidenden) Affectes in die Region des Handelns nach adäquaten Ideen, nach vernünftiger Einsicht sich erhoben hat, dann homo dici potest ex virtute absolute agere. Daher nun Spinoza jenen obigen Satz jetzt bestimmter ausdrückt: *Intelligendi* conatus primum et unicum virtutis fundamentum; das intelligere ist das wahre, vernünftige sich-selbst-erhalten; gut ist nur dasjenige, was die vernünftige Einsicht fördert, übel nur dasjenige, was diese Einsicht hemmt, und das höchste Gut (Spinoza gebraucht auch den so oft mißverstandenen Ausdruck: summum utile) des Geistes ist die Erkenntniß Gottes. — Hierin liegt doch gewiß die Verklärung der Natur zur Vernunft.

Wenn nach der Theorie des Spinoza der natürliche Zustand derjenige ist, worin sich Gott als der in jedem Einzelnen mächtige offenbart, also hier nur Offenbarung der physischen Macht; so ist der Staat wesentlich diejenige göttliche Institution, wodurch die Offenbarung Gottes als des sittlichen Gesetzgebers und Richters in der Menschheit (die sog. moralische Weltordnung Gottes) vermittelt wird; die Fürsten und Obrigkeiten sind die Organe dieser Offenbarung.

Auf der anderen Seite ist dann aber auch darauf aufmerksam zu machen, daß schon der Spinozische Begriff des natürlichen Rechtes ein Element in sich schließt, welches — immer übersehen — der Beachtung sehr würdig ist.

Man hält sich immer nur daran, daß es nach dem natürlichen Rechte kein Eigenthum gebe, keine Verbindlichkeit bestehe, Versprechen zu halten, überhaupt kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht, indem Jeder thun dürfe, was er thun könne — und hat das Mißverständniß hierüber soweit getrieben, daß man sagte, Spinoza's Moral sey die der Diebe, Räuber und Banditen. Allein man hätte sich doch auch fragen sollen, wie denn Spinoza von dieser rohen Vorstellung aus zu seiner Lehre vom Staate überhaupt, insbesondere von der beschränkten Monarchie habe kommen können?

Dieser Theil der Spinozischen Theorie ist wohl so zu fassen und zu beurtheilen: Allerdings ist nach Spinoza das natürliche Recht die Befugniß eines jeden Menschen, so wie er ist, seiner Individualität nach dazuseyn und zu wirken, er mag vernünftig oder unvernünftig seyn; und dieser Satz kann, muß vielleicht sogar auf den ersten Eindruck das sittliche Gefühl und Urtheil beleidigen; sollte denn, fragt man unwillkührlich, der Unvernünftige ein Recht haben, als solcher dazuseyn und

zu wirken. Indessen drängt sich auf der anderen Seite nun die Betrachtung auf, daß, eben weil es indifferent ist, ob der Mensch vernünftig sey oder unvernünftig, das natürliche Recht einen von dieser Qualität unabhängigen, allgemeinen Grund haben müsse. Dieser Grund liegt aber nach Spinoza offenbar darin, daß das Wesen ein durch Gott in die Wirklichkeit gesetztes ist. Sehr bestimmt spricht sich darüber Spinoza in **Tract. polit. Cap. 2. §. 2.** und 3. aus: Jedes natürliche Ding kann auf adäquate Weise begriffen werden, es mag existiren oder nicht existiren (der Begriff ist von der Existenz unabhängig, nicht durch die Existenz bedingt); wie also der Anfang von der Existenz der natürlichen Dinge aus ihrer Definition nicht abgeleitet werden kann, so auch nicht die Fortdauer ihrer Existenz. Denn ihr ideales Wesen ist dasselbe, nachdem sie angefangen, zu existiren, wie ehe sie existirten. Wie also der Anfang ihrer Existenz aus ihrem Wesen nicht folgen kann, so auch nicht ihre Fortdauer, sondern derselben Macht, deren sie bedürfen, um die Existenz zu beginnen, bedürfen sie, um die Existenz fortzusetzen. Hieraus folgt, daß die Macht der natürlichen Dinge, wodurch sie sind, und also auch wirken, keine andere seyn kann, als die ewige Macht Gottes selbst; und weiter folgt, was das Recht der Natur ist; denn weil Gott ein Recht auf Alles hat, und Gottes Recht Nichts anderes ist, als seine Macht, soweit sie als eine absolut freie betrachtet wird; so muß jedes natürliche Wesen soviel Recht von Natur haben, als es Macht zu seyn und zu wirken hat; denn die Macht eines jeden natürlichen Wesens, wodurch es ist und wirkt, ist die absolut freie Macht Gottes selbst. Also das Wirkliche, weil und sofern es durch Gott gesetzt ist, hat ein Recht dazuseyn und zu wirken, wie es von Gott bestimmt ist.

Das ist nun ein ganz allgemeiner, alles Wirkliche, nicht nur das Lebendige, sondern selbst das Leblose umfassender Begriff; auch von den elementarischen Stoffen z. B. kann man sagen, sie haben das Recht, mit ihren natürlichen Eigenschaften und Kräften dazuseyn und zu wirken, weil sie mit diesen von Gott geschaffen sind. Damit ist aber offenbar eine Gleichheit der wirklichen Dinge in Absicht auf Werth und Würde nicht gesetzt; es ist damit wohl vereinbar, daß eine Art der Dinge oder ein Ding der anderen oder dem anderen untergeordnet sey, sogar als Mittel diene. Eine etwas aufmerksame Beobachtung und Erforschung der Natur überzeugt vielmehr, daß sie von Gott so geordnet ist; und auch Spinoza hat dieß nicht verkannt.

Angewendet auf den Menschen; so hat jeder Mensch, weil und sofern er ein Geschöpf Gottes, durch den ewigen und nothwendigen Willen Gottes wirklich geworden ist, das Recht, dazuseyn und zu wirken, sich selbst zu erhalten und zu behaupten. Aber nun kommt zweierlei in Betracht: 1) da Jeder dieses Recht hat und geltend zu machen strebt, so ist es das Interesse Aller, die gegenseitigen Rechte und Bestrebungen auszugleichen, indem sie sich über allgemeine Bestimmungen für das Thun und Lassen vertragen und Einem allgemeinen Willen unterwerfen (Uebergang vom Einzelnen in das allgemeine, vom Subjectiven in das Objective). Dieser Vertrag bekommt 2) einen bestimmteren Inhalt und eine bestimmtere Tendenz dadurch, daß das wahre Interesse nur unter der Herrschaft der Vernunft und ihrer Gesetze seine Befriedigung und seinen Schutz findet (Tract. theol. pol. S. 362. 364) (vernünftige Bestimmung des Allgemeinen, Objectiven). Je gewißer das Bewußtseyn und die Anerkennung dieser gedoppelten Wahrheit

mit dem Bewußtseyn des natürlichen Rechtes vereinbar ist, um so gewißer ist das Bewußtseyn des natürlichen Rechtes begründet, und mit diesem wohlbegründeten Bewußtseyn soll nach Spinoza der Staat gestiftet und geordnet werden. Das ist der bedeutsame Satz der Spinozischen Theorie, auf welchen die Aufmerksamkeit gelenkt werden sollte. Nur daraus läßt es sich erklären, daß Spinoza zuerst von dem **imperium democraticum** handelt, „**quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam unicuique natura concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit. Atque hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales**“. Nur eben daraus läßt es sich ferner erklären, daß Spinoza die absolute Monarchie verwirft, und auch in der monarchischen Staatsform dem demokratischen Element Werth und Geltung giebt. Er kann keine so wüste Vorstellung von dem natürlichen Rechte gehabt haben, wie ihm von Vielen angedichtet wird. Das natürliche Recht des Menschen ist ihm ein göttliches (nicht ein subjectives) Recht, welches, indem es nach seiner Verwirklichung strebt, sich nothwendig zum Vernunft-Rechte verklärt, und daher schon im Keime oder **potentia** ein vernünftiges ist; wie könnte es sonst auch im Staate noch auf Anerkennung Anspruch machen *)?

*) Man könnte auch noch die Reflexion machen: Spinoza sagt in der eben wieder angeführten Stelle, in der Demokratie bleiben die Menschen, wie zuvor im natürlichen Zustande, gleich, sofern Keiner von den Berathungen über die öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen sey, vielmehr alle an denselben gleichen Antheil nehmen. Aber ist denn wirklich in dem natürlichen Zustand eine Gleichheit Aller und inwie-

Ueberall liegt in dem Spinozischen Systeme, man möchte sagen, als bewußtlose, dunkle Ahnung, der Begriff und das Gesetz der Entwicklung; und wie ganz anders würde das System sich darstellen, wenn Spinoza zu der Entwicklungs-Methode der neueren Philosophie hindurchgedrungen wäre *)!

Indem nun aber einerseits Spinoza das persönliche Recht des Einzelnen in dem Staate nicht untergehen lassen, sondern bewahrt und anerkannt wissen will; so ist ihm andererseits die Staats-Gewalt die Einheit, von welcher alle Bestimmungen des objectiven Lebens ausgehen sollen. Keine Potenz, kein Element des Lebens soll sich der Staats-Gewalt coordiniren oder von ihr unabhängig seyn wollen, vielmehr ist sie der Mittelpunkt, von dem aus der das ganze öffentliche Leben umfassende Kreis beschrieben und begränzt wird. Auch das religiöse Element ist davon nicht ausgeschlossen, sofern es in die äußere Erscheinung heraustritt und die Form der Allgemeinheit

---

fern? Eine Gleichheit ist allerdings insofern, als Jeder das Recht hat, dazuseyn und zu wirken; aber da dieses Recht der natürlichen Kraft entspricht, diese aber (nach Spinoza's Erklärungen selbst) nicht Alle in gleichem, sondern Verschiedene in verschiedenem Maaße haben; so sind die Menschen in Beziehung auf das natürliche Recht als solches nicht gleich. Das konnte dem Spinoza doch wohl nicht entgehen, und, wenn er also von Gleichheit der Menschen im natürlichen Zustande spricht, so muß ihm ein anderer Gedanke im Sinne gelegen seyn; er muß wenigstens das Recht nicht im wesentlichen Zusammenhang mit der natürlichen Kraft des Menschen gedacht haben.

*) Daß dieser Begriff der Entwicklung des Natürlichen ins Vernünftige im Sinne des Spinoza auf den Staat mit Recht angewendet werde, dafür könnte man sich darauf berufen, daß Spinoza dieselbe Entwicklung offenbar beim einzelnen Menschen annimmt. Man vergl. die Stelle in Tract. theol. pol. Cap. 16. S. 361.

annimmt. Spinoza hat gewiß Recht in dem Gedanken und in der Behauptung, die Stärke und Macht des Staates liege eben darin, daß von ihm aus alle Elemente des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft bestimmt und beherrscht werden, er werde ebendadurch geschwächt, daß eines dieser Elemente sich seiner Bestimmung entziehe, besonders ein so bedeutendes und wirksames, wie das religiöse. Die Betrachtung der Sache selbst und der Geschichte mußte ihn darauf führen. Wie heilig und unverletzlich ihm aber dennoch das persönliche Recht ist, geht klar daraus hervor, daß er die Freiheit nicht nur der inneren Ueberzeugung, sondern auch zu reden und zu lehren mit so großem Nachdruck behauptet.

II. Die Rechts- und Staats-Theorie des Th. Hobbes.

Die Hauptquellen sind die **Elementa philosophica de cive, Paris 1642. Amsterdam 1647.** und **Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. London 1651** und lateinisch **Amsterdam 1668.**

Nicht leicht ist eine Theorie oft so unrichtig aufgefaßt und dargestellt worden, als die des Hobbes vom Rechte und vom Staate. Ich will zuerst nur die G r u n d z ü g e zu geben versuchen, und dann das zur Erläuterung und Entwicklung Wesentliche und Nothwendige beifügen.

Die Haupt- und Grund-Begriffe, durch welche hindurch die Theorie sich bewegt und endlich bestimmt, sind die vom R e c h t e, von der P f l i c h t, vom S t a a t.

Die Menschen haben von Natur zwei Hauptneigungen oder Leidenschaften, Ehrbegierde (**gloria**) und Eigennutz (**com-**

modum) *). Mit diesen sind sie einander wechselseitig Gegenstände der Furcht, weil sie von Natur gleiche Kräfte haben und den Willen, einander zu beleidigen und zu verletzen **). In diesem Zustande ist es nicht ungereimt und tadelnswerth, es streitet nicht gegen die richtige Vernunft (recta ratio), daß Jeder sein Leben und seine Glieder, soviel er kann, zu schützen suche. Was aber nicht gegen die richtige Vernunft streitet, das thut man mit Recht; denn Recht ist die Freiheit, die Jeder hat, seine natürlichen Vermögen der richtigen Vernunft gemäß zu gebrauchen ***). Der erste Grundsatz des natürlichen

---

*) Die eine bezieht sich nach Hobbes auf das sinnliche, die andere auf das geistige Leben. „Quidquid videtur Bonum, jucundum est, pertinetque ad organa vel ad animum. Animi autem voluptas omnis vel gloria est (sive bene opinari de se ipso) vel ad gloriam ultimo refertur; caetera sensualia sunt vel ad sensuale conducentia, quae omnia commodorum nomine comprehendi possunt“.

**) Die Gleichheit der Kräfte beweist er daraus, weil auch der Schwächste den Stärkeren tödten könne. „Aequales sunt, qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales“. — Von der Geneigtheit, einander zu beleidigen und zu verletzen, giebt er mehrere Gründe an, die offenbar mit den Hauptneigungen zusammenhängen, so daß aus den Hauptneigungen selbst die gegenseitige feindselige Gesinnung entspringt. Aber nun ist zu bemerken, daß jene Hauptneigungen an sich mehr zur Herrschaft treiben würden, wenn die gegenseitige Furcht nicht wäre; d. h. zuletzt die ursprüngliche, natürliche Gleichheit der Kräfte. So daß man sagen muß, die Grundneigungen in Verbindung mit der natürlichen Gleichheit der Kräfte sind die Ursache der gegenseitigen Furcht; oder die natürliche Gleichheit der Neigungen mit der natürlichen Gleichheit der Kräfte ist die Ursache der gegenseitigen Furcht.

***) Leviathan Cap. 14. Jus naturale est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad naturae suae conservationem

Rechtes ist demnach, daß Jeder, soviel er kann, sein Leben und seine Glieder schütze. Wer nun aber ein Recht auf einen Zweck hat, der hat auch das Recht auf die nothwendigen Mittel. Jeder Mensch hat also auch das Recht, Alles zu gebrauchen und Alles zu thun, was Mittel und Bedingung der Selbsterhaltung ist. Welches diese Mittel und diese Bedingungen seyen, darüber hat nach dem natürlichen Rechte Jeder selbst zu urtheilen. Sonach hat Jeder ein Recht auf Alles, die Natur hat Allen Alles gegeben, das Maaß des natürlichen Rechtes ist der Nutzen (das individuelle Interesse). Allein dieses Recht Aller auf Alles ist fast ebensoviel als gar kein Recht, weil aus den Ansprüchen Aller auf Alles beständiger Streit und Krieg Aller gegen Alle hervorgeht. Wer also in diesem Zustande bleiben zu müssen (zu sollen) glaubte, würde sich selbst widersprechen.

Der Mensch soll sich vielmehr Gehülfen, Genossen suchen, um den Krieg, wenn er ihn haben muß, nicht gegen Alle und nicht ohne Hülfe zu führen. Die Genossen gewinnt er aber entweder durch Gewalt oder mit ihrer Einwilligung.

Was die Gewalt betrifft, so giebt in dem natürlichen Zustand eine sichere und unwiderstehliche Gewalt das Recht, zu regieren und zu herrschen. Allein hievon ist bei der gleichen Kraft Aller keine dauerhafte Selbsterhaltung zu hoffen. Daher ist es Vorschrift der richtigen Vernunft, daß man Friede suchen soll, soweit man Hoffnung dazu haben kann, aber auch Hülfsmittel des Krieges, wo der Friede nicht zu haben ist. Was aber die richtige Vernunft für das Thun und Lassen in

---

suo arbitrio utendi et (per consequens) illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi.

Beziehung auf Selbsterhaltung vorschreibt, das ist natürliches Gesetz.

Das erste Gesetz (Grundgesetz) der Natur ist also, daß man Frieden suchen soll, wenn man ihn haben kann *), wenn nicht, Hülfsmittel des Krieges. Diesem Gesetze kann aber nur unter der Voraussetzung oder Bedingung Genüge gethan werden, wenn das Recht Aller auf Alles nicht festgehalten wird, sondern Jeder auf sein natürliches Recht theil- und beziehungsweise verzichtet (zweites Gesetz der Natur). Dieß geschieht vermittelst eines Vertrages, und wenn dieser seinen Zweck erreichen, d. h. das Mittel werden soll, den Krieg

*) Man könnte glauben, das erste (das Grund-) Gesetz (d. h. die erste Pflicht) sey: „quaerendos esse socios, ut si bellum habendum sit, non sit tamen contra omnes nec sine auxiliis“ (de Cive Cap. 1. §. 13). Allein offenbar wird vermittelst der Unterscheidung zwischen gezwungenen und freiwilligen Genossen, und vermittelst des Beweises, daß die gezwungenen dem Zwecke der Selbsterhaltung nicht entsprechen, jenem Gesetze die nähere Bestimmung gegeben, mit welcher es erst dem Zwecke entsprechend, also wahr wird — und mit dieser näheren Bestimmung haben wir also nun den angemessenen Ausdruck des ersten (des Grund-) Gesetzes der Natur. Hobbes unterscheidet sehr bestimmt zwischen natürlichem Recht und natürlichem Gesetz (jus naturale, lex naturalis). „Jus et Lex differunt ut Libertas et Obligatio, quae circa eandem rem sunt inconsistentes. Consistit Jus in faciendi vel non faciendi Libertate, sed Lex ad faciendum obligat vel non faciendum“. (Leviathan Prs. 1. Cap. 14.) und bemerkt demnach, in dem Canon: Pacem quidem, dum ejus obtinendae spes est, quaerendam esse; quando autem haberi non potest, auxilia undecunque quaerere et illis uti licitum esse — sey das erste Glied das Grundgesetz der Natur, das andere die Summe des natürlichen Rechtes (ibid.). — Multum interest inter *legem* et *jus*; lex enim *vinculum, jus libertas* est, differuntque ut contraria“. De Cive Cap. 14. §. 3.

Aller gegen Alle zu endigen und Frieden zu gewinnen; so muß er gehalten werden, daher das weitere (dritte) Gesetz: Verträge sollen gehalten werden (pactis standum esse). Aus demselben Grundgesetze der Natur leitet dann Hobbes noch weiter die Pflichten ab, daß man dankbar, gefällig, dienstfertig, versöhnlich seyn, bei der Rache oder Strafe nicht auf das vergangene Uebel, sondern auf das künftige Gute Rücksicht nehmen, keinen Haß und keine Verachtung gegen Andere an den Tag legen, Alle als seines Gleichen ansehen, die Rechte, die man für sich anspricht, auch Anderen einräumen, überhaupt die Rechte gleichmäßig vertheilen, nie in eigener Sache Richter seyn, sondern die Entscheidung des Streites einem unpartheiischen Dritten, als dem Schiedsrichter, anheimgeben, endlich in den sinnlichen Genüssen mäßig seyn soll. Er meint, alle diese Pflichten lassen sich, auch wenn man sie aus dem obersten Naturgesetz nicht abzuleiten wisse, leicht nach der Regel finden: **quod tibi fieri non vis, alteri ne facias.**

Dieses (vorhin aufgestellte und dann entwickelte) natürliche Gesetz ist identisch mit dem Sittengesetz *) und wird mit Recht auch das göttliche **) Gesetz genannt.

---

*) Praecipiente ratione, pacem esse bonam, sequitur eadem ratione, omnia media ad pacem necessaria bona esse, ideoque modestiam etc. (quas demonstravimus ad pacem esse necessarias) *bonos* esse *mores* sive habitus, hoc est, *virtutes*. *Lex* ergo eo ipso, quod praecipit media ad pacem, praecipit *bonos mores* sive virtutes. Vocatur ergo moralis (de Cive Cap. 3. §. 31. cfr. Leviathan Prs. I. Cap. 11).

**) „Quae Naturalis' et Moralis, eadem et *Divina lex* appellari solet. Nec immerito, tum quia *ratio*, quae est ipsa *lex naturae*, immediate a Deo unicuique pro suarum actionum Regula tributa est; tum quia vivendi praecepta, quae inde derivantur, eadem sunt, quae a Divina Maje-

Dasselbe ist vor dem inneren Forum oder dem Gewissen immer und überall verbindlich; d. h. man soll immer und überall den Willen und die Gesinnung haben, nach jenem Gesetze zu handeln. Aber die äußere Verbindlichkeit ist von Bedingungen abhängig, namentlich von der, daß Andere das Gesetz gleichfalls befolgen. Dessen muß man sich also versichern, und, wenn, um Frieden zu gewinnen, die Beobachtung des natürlichen Gesetzes nothwendig ist, so ist, um das natürliche Gesetz ausüben zu können, Sicherheit nothwendig *).

Diese Sicherheit wird aber gewonnen, wenn eine größere Anzahl von Menschen sich vereiniget, und durch einen Vertrag verbindlich macht, sich Einem Willen zu unterwerfen, und diesem die Kräfte Aller für gemeinsame Vertheidigung zur Verfügung zu stellen. Eine solche Einigung ist der Staat, die bürgerliche Gesellschaft oder — weil nur Ein Wille ist — die bürgerliche Person. Diejenige (physische oder moralische) Person, deren Willen die Einzelnen sich unterworfen haben, hat die höchste Gewalt, die höchste Herrschaft oder das *Dominium*, und die Einzelnen sind die Unterthanen. Uebrigens lassen sich noch im Besonderen zwei Fälle unterscheiden, nämlich daß man sich unterwirft, entweder demjenigen,

---

state, pro legibus Regni coelestis, per Dominum nostrum *Jesum Christum* et per sanctos *Prophetas* et *Apostolos* promulgata sunt" (de Cive Cap. 4., wo der Beweis durchgeführt wird).

*) Hier wird man bestimmt daran erinnert (was übrigens im ganzen Zusammenhang liegt), daß das natürliche Gesetz nur in Beziehung auf das natürliche Recht Bedeutung hat, und die Erfüllung jenes Gesetzes nur im Interesse des natürlichen Rechtes gefordert ist. De Cive Cap. 5. §. 3.

den man fürchtet, oder demjenigen, von welchem man beschützt zu werden hofft. Dieß giebt zwei Arten des Staates, den natürlichen und den politischen (*genus naturale*, *genus institutivum*, quod et *politicum* dici potest). In dem ersten erwirbt sich der Herr durch seinen Willen Bürger (Unterthanen), im anderen setzen die Bürger nach ihrem Willen einen Herrn über sich *).

Zu den Attributen, welche die höchste Gewalt für den Zweck der Sicherheit haben muß, rechnet Hobbes die Strafgewalt, das Recht des Kriegs (jus gladii, justitiae et belli), das Recht, zu beurtheilen, wann diese Gewalten ausgeübt werden sollen (also insbesondere die richterliche Gewalt), das Recht, Gesetze zu geben, die obrigkeitlichen Personen und die öffentlichen Diener zu ernennen, das Recht, zu beurtheilen, ob Lehren (insbesondere religiöse) mit dem bürgerlichen Gehorsam sich vereinigen lassen oder nicht, und im letzteren Falle zu verbieten. Der Inhaber der höchsten Staatsgewalt kann Alles ungestraft thun, seine Herrschaft ist absolut; er ist durch die Gesetze des Staates nicht gebunden, gegenüber von seinem Rechte hat kein Bürger ein Eigenthum, er ist im Staate, was die Seele im Menschen ist. Die Staatsgewalt kann durch den übereinstimmenden Willen derjenigen nicht aufgelöst werden, durch deren Verträge sie gestiftet wurde **).

Hobbes unterscheidet nun die drei Regentschaftsformen, Demokratie, Aristokratie, Monarchie, entscheidet sich für die Monarchie und zwar für die absolute. Er stellt den Satz auf, daß jedes Versprechen und jeder Vertrag, wodurch der

*) Nur vom letzteren ist fernerhin die Rede.

**) de Cive Cap. 6. §. 4 folg.

Monarch seine Regierungsgewalt beschränken würde, in sich null und nichtig sey.

Als aufrührisch bezeichnet er die Meinungen, daß die Einzelnen im Staate beurtheilen dürfen, was gut und bös, recht und unrecht ist *), daß man mit dem Gehorsam gegen den Fürsten sündigen könne, der Tyrannenmord erlaubt, der Regent den bürgerlichen Gesetzen unterworfen, die Staatsgewalt theilbar sey, daß Glaube und Heiligkeit (fides et sanctitas) nicht durch eigene Bemühung und natürliche Vernunft erworben, sondern immer übernatürlicherweise den Menschen eingegossen oder inspicirt werde, daß die einzelnen Unterthanen ein Eigenthum haben.

Dagegen spricht er dann freilich auch von den Pflichten derer, welche die Staatsgewalt inne haben und ausüben, und begreift alle in dem Gesetz: Salus populi suprema lex; denn der Staat ist um des Friedens willen, der Friede um der Wohlfahrt willen gestiftet.

In dieser Darstellung der Grundsätze von der Rechts- und Staats-Theorie des Hobbes bin ich hauptsächlich seiner Schrift: de Cive gefolgt; wenn es sich nun von einer näheren Erörterung und Entwicklung dieser Grundzüge handelt, soll auch auf den Leviathan weitere Rücksicht genommen werden.

Hobbes geht offenbar von den Grundneigungen der Menschen aus. Sein Ausgangspunkt ist also die psychologische Beobachtung; und, wenn er keine andere anzugeben weiß, als die Ehrbegierde und den Eigennutz, so beurkundet er damit

*) „Legem sibi esse cuique conscientiam suam". Leviath. Cap. 30.

cordia. Est enim in Personam unam vera omnium Unio; quod fit per pactum unius cujusque cum unoquoque; tanquam si *unicuique unusquisque* diceret, Ego huic homini (vel huic coetui) autoritatem et jus meum, regendi me ipsum, concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum, tui regendi, in eundem transferas. Quo facto, multitudo illa una Persona est; et vocatur Civitas et Respublica. Atque haec est generatio magni illius Leviathan, vel (ut dignius loquar) Mortalis Dei; cui pacem et protectionem sub Deo Immortali debemus omnem.“ Von einem Vertrage zwischen den sich so unter sich Vereinigenden einerseits und denjenigen, welchem sie sich unterwerfen andererseits, überhaupt von einem Acte, der auf dieses Verhältniß Beziehung und für dasselbe Bedeutung hätte, spricht Hobbes durchaus nicht; ja er verneint einen solchen Vertrag ausdrücklich und aufs bestimmteste. Er sagt Leviathan Cap. 18: „Derjenige, welchem die höchste Gewalt übertragen wird, schließt mit keinem der Uebertragenden einen Vertrag, und kann daher auch keinem derselben ein Unrecht thun, wegen dessen er der Macht beraubt würde. Denn entweder ist es ein Vertrag mit der ganzen Menge gleichsam als mit Einer Person, das war aber vor seiner Wahl unmöglich, weil jene Menge noch nicht Eine Person war; oder ist es ein Vertrag mit den Einzelnen, aber so ist, sobald er gewählt ist, Jeder (einzelne) Urheber der schlechten Verwaltung, der man jenen anklagt, und klagt sich selbst an. Also denjenigen, der die höchste Gewalt hat, durch Verträge verbindlich machen wollen, heißt den Staat selbst verbindlich machen wollen. Zugegeben aber, der Inhaber der Staatsgewalt könne Verträge mit dem Staate ein-

gehen und verletzen, — wenn er nun in dem Fall, daß er sie verletzt hat, läugnete, daß er sie verletzt habe, wer soll diesen Streit entscheiden? Wird er nicht entschieden, so fällt er in Anarchie zurück und der Staat ist nicht mehr; wird er vom Staate (Civitas) entschieden, so wird er von demjenigen entschieden, welcher die Person des Staates vorstellt, d. h. vom Inhaber der Staatsgewalt. Diejenigen, welche glauben, das Staats-Oberhaupt werde durch Verträge verbindlich gemacht, lassen sich, wie es scheint, dadurch täuschen, daß sie nicht unterscheiden: inter *obligationes*, quae fiunt per Verba et *ligationes*, quae fiunt per capistra; auch nicht bedenken, daß Worte an sich unwirksam sind *). Erst wenn die Staatsgewalt eingesetzt und bewaffnet ist, werden durch die Macht dieser Gewalt „verba etiam capistra". Zum Theil ließen sie sich auch dadurch täuschen, daß sie sich einbildeten, eine Menge von Menschen, die an Einem Orte sich versammeln, sey, auch ehe sie über die höchste Gewalt einig geworden, nicht nur Personen, sondern Eine Person, und rede und handle nicht in der Einzelnheit. Wenn aber die höchste Gewalt in die Volks-Versammlung gelegt worden, behauptet Niemand, daß ein solcher Vertrag eingetreten sey. Denn wer ist so einfältig, daß er sagte, z. B. das römische Volk, welches zu einer gewissen Zeit in Rom die höchste Gewalt hatte, sey in Folge eines Vertrages mit den Römern im Besitze desselben gewesen, und hätte also, falls es nicht gut regiert hätte, von den Römern entsetzt werden können? Der Grund aber, warum sie nicht einsehen, die Frage stehe in der

*) Securitati non pactis, sed poenis providendum est, de Civ. Cap. 6. §. 4.

Monarchie gerade ebenso, wie in der Demokratie, liegt in dem Ehrgeiz, welcher für die Demokratie günstiger gestimmt ist, als für die Monarchie: „quia sub uno homine Vulgus sunt, sed sub coetu Regnantis pars sunt."

Indessen scheint doch das Verhältniß zwischen dem Staats-Oberhaupt und den Unterthanen durch die vorangegangene Entwicklung der Theorie hinlänglich (wenigstens dem Begriffe oder der Idee nach) bestimmt zu seyn. Wenn nämlich — so darf und muß man wohl den Zusammenhang auffassen — die Einzelnen mit dem doppelten Bewußtseyn, wie des natürlichen Rechtes, so auch des natürlichen Gesetzes in den Staat treten, wenn sie den Staat suchen, um für das natürliche Recht Schutz und für die Ausübung des natürlichen Gesetzes Sicherheit zu gewinnen; so können sie auch ihr Recht und ihre Macht nur unter der Bedingung an die Eine Person übertragen wollen und wirklich übertragen, daß sie von derselben so regiert werden, wie es jener ihrer Absicht entspricht, d. h. so, daß ihr natürliches Recht geschützt und die Ausübung des natürlichen Gesetzes gesichert ist; sie können nur ein vom rechtlichen und sittlichen Geist beseeltes Regiment wollen; und dieß wäre der wissenschaftlich bestimmte Begriff dieses Regimentes. Man kann dieß in den Worten des Hobbes selbst ausgedrückt finden. Er sagt, die Einzelnen übertragen ihr Recht, sich selbst zu regieren; unter diesem Sich-selbst-regieren ist aber gewiß nicht blos die Ausübung des natürlichen Rechtes, sondern auch die Erfüllung des natürlichen Gesetzes begriffen, da die Verbindlichkeit dieses Gesetzes als eine vor dem Staate und unabhängig von demselben bestehende anerkannt ist, und — wie gesagt — der Staat auch darum gesucht wird, um dasjenige, was das Gewissen fordert, auch im wirklichen

Leben und Verkehr mit den Menschen, ohne Beeinträchtigung und Gefahr, ausüben zu können.

Doch es handelt sich zunächst nicht von Consequenzen, die aus Lehrsätzen des Hobbes gezogen werden können, sondern von dem, was derselbe etwa in bestimmten Ausdrücken lehrt. Da nun Hobbes den Staat schlechthin nicht auf einen Vertrag oder eine Uebereinkunft zwischen Fürsten und Volk, sondern einzig und allein auf das **pactum unionis** zwischen den sich Unterwerfenden gründet; so wird er, wenn er etwa für Staats-Gewalt Beschränkungen setzt, diese aus jenem **pactum unionis** ableiten; und so verhält es sich wirklich. Er handelt diesen Gegenstand in seinem **Leviathan Cap. 21.** ab, welches **de Libertate Civium** überschrieben ist. Die Frage nach der Freiheit der Bürger faßt er in die Worte: Welches sind diejenigen Handlungen, die, wenn auch vom Staats-Oberhaupte befohlen, doch ohne Ungerechtigkeit unterlassen werden können *)? Um diese Frage zu beantworten, muß man untersuchen, welche Rechte wir abgeben, auf welche Freiheiten wir verzichten, indem wir den Staat gründen, oder uns selbst zu Urhebern aller Handlungen des Staats-Oberhauptes machen. In der Unterwerfung selbst besteht sowohl die Verbindlichkeit als die Freiheit; es müssen also aus der Unterwerfung die Gründe der Verbindlichkeit und der Freiheit abgeleitet werden. Der Zweck aber von der Errichtung des Staates ist der Friede der Bürger unter sich, und die Vertheidigung gegen den öf-

*) Richtiger wäre, wie es scheint, die Frage so gestellt worden: welches sind diejenigen Handlungen, welche die Staatsgewalt, ohne ihren Begriff und Zweck zu verletzen, den Bürgern nicht befehlen kann? Allein es wird sich zeigen, daß die Art, wie Hobbes die Frage struirt, in seiner Theorie begründet ist.

fentlichen Feind. Zuerst also, weil der Staat vermittelst der Verträge eines Jeden mit einem Jeden gegründet wird, so ist offenbar, daß der Bürger in Beziehung auf alle diejenigen Handlungen frei bleibt, worauf das Recht durch Verträge nicht übertragen oder vergeben werden kann. Demnach wenn das Staats-Oberhaupt befehlen wollte, ein Bürger solle sich selbst tödten, verstümmeln oder verwunden, einem gewaltsamen Angriff auf seine Person sich nicht widersetzen, nothwendiger Lebensbedürfnisse sich enthalten, gegen sich selbst zeugen; so hat der Bürger das Recht, den Gehorsam zu verweigern, weil Niemand sich durch Vertrag zu solchen Handlungen verbindlich machen kann. Andere Einzelnheiten übergehe ich, und führe nur noch dieses an: Hobbes wirft auch die Frage auf: ob, wenn Mehrere zugleich ein Capital-Verbrechen gegen das Staats-Oberhaupt begangen haben, wegen dessen ihnen, wenn sie sich nicht vertheidigen, der Tod bevorsteht, ihnen die Freiheit zukomme, sich mit vereinten Kräften gegenseitig zu vertheidigen; und bejaht diese Frage: „denn sie vertheidigen nur ihr Leben, was dem Schuldigen, wie dem Unschuldigen erlaubt ist. Die erste Verletzung der Pflicht war zwar ein Unrecht, aber daß sie nachher die Waffen zu ihrer Vertheidigung ergreifen, ist kein neues Verbrechen“. Daß endlich die Bürger in Beziehung auf diejenigen Handlungen frei sind und bleiben, worüber das Gesetz schweigt, versteht sich von selbst.

Aus dieser Stelle ergiebt sich klar, daß Hobbes, um die Schranken der Staats-Gewalt zu finden und zu bestimmen, nur das natürliche Recht der Bürger, sofern es auch auf dem Wege des Vertrages unveräußerlich ist, ins Auge faßt. Zwar spricht er auch davon, daß Niemand dem Worte nach (ex ipsis verbis) verbindlich gemacht werden könne, einen An-

deren zu tödten; aber dieß ist auch die einzige Bestimmung des natürlichen Gesetzes, deren Erwähnung geschieht. Wenn er dann den allgemeinen Satz anknüpft: die Verbindlichkeit, die Jemand bisweilen haben könne, auf Befehl der Staats-Gewalt irgend eine gefährliche oder unwürdige *) Handlung zu begehen, dürfe nicht nach dem wirklichen Ausdrucke, sondern nach der Absicht der Unterwerfung beurtheilt werden, die aus dem Zwecke des Staates zu bestimmen sey, so daß, wenn die Verweigerung des Gehorsams diesen Zweck vereitle, dem Bürger diese Verweigerung nicht zustehe, im anderen Falle aber er von seiner natürlichen Freiheit Gebrauch machen könne; so liegt darin, abgesehen noch von der Frage, wem denn die Beurtheilung und Unterscheidung dieser Fälle wohl zustehe, dem Regenten oder dem Bürger, wohl jedenfalls soviel, daß in Absicht auf die Schranken der Staats-Gewalt dem natürlichen Gesetze und den darin begründeten Pflichten nicht dieselbe Bedeutung und derselbe Einfluß zugeschrieben wird, wie dem natürlichen Rechte. Nimmt man aber an, was man wohl annehmen muß, daß jene Beurtheilung und Unterscheidung dem Regenten zustehe; so kommt man auf das Resultat, daß durch den Akt der Unterwerfung unter eine Staats-Gewalt der Einzelne zwar nicht auf sein natürliches Recht schlechthin verzichte, wohl aber die Erfüllung des natürlichen Gesetzes und der darin begründeten Pflichten von dem Gutdünken des Staats-Oberhauptes abhängig mache **). Dieses könnte

*) Actionem indignam.

**) Man vergleiche mit der oben aus Leviathan angeführten Darstellung die in: de Cive Cap. 6. §. 13. Hier sagt Hobbes: die Verbindlichkeit zu dem einfachen, d. h. der absoluten Herrschaft entsprechenden Gehorsam entspringe aus dem Ver-

um so mehr auffallen, da nach der angeführten Deduction der Staat zunächst gesucht und errichtet wird, um die äußere Erfüllung der inneren Gewissens-Pflichten zu sichern. Es ist aber zu bedenken, daß diese Resignation auf die Erfüllung des Sitten-Gesetzes nur in einzelnen Fällen gefordert wird, und nur in solchen, wo der allgemeine höhere Zweck des Staates sie

---

trage, worin wir all' unser Recht auf den Staat übertragen haben, nicht unmittelbar, sondern mittelbar, sofern ohne einen solchen Gehorsam das Recht der Staats-Gewalt umsonst wäre, und folglich der Staat überhaupt nicht bestände; und fährt dann fort: „Aliud enim est, si dico, Jus tibi do quidlibet imperandi; aliud, si dico, Faciam, quidquid imperabis; potestque tale esse mandatum, ut interfici malim quam facere. Siquidem ergo teneri nemo potest, ut velit interfici, multo minus tenetur ad id quod morte est gravius. Si jubear ergo interficere me ipsum, non teneor. Nam etsi negavero, nec jus imperii frustra est, cum alii haberi possint, qui id facere jussi non recusabunt, neque id recuso quod facere pactus sum. Similiter si is qui summum habet imperium, se ipsum, imperantem dico, interficere alicui imperet, non tenetur, quia intelligi non potest, ut id pactus fuerit. Neque parentem, sive is innocens sive nocens sit, et jure condemnatus; cum et alii sint, qui id facere jussi volunt, et filius mori quam vivere infamis atque exosus malit. Multi alii casus sunt, in quibus, cum mandata aliis quidem factu inhonesta sunt, aliis autem non sunt, obedientia ab his praestari, ab aliis negari jure potest: atque id salvo jure, quod Imperanti concessum est absolutum. Nam illi in nullo casu eos, qui obedientiam negabunt, interficiendi jus adimitur. Caeterum qui sic interficiunt, etsi jure concesso ab eo qui habet, tamen eo jure aliter, atque recta ratio postulat, utentes, peccant contra leges naturales, id est, contra Deum". Also der Bürger, dem die Staats-Gewalt eine unsittliche Handlung anmuthet, hat zwar das Recht, den Gehorsam zu verweigern; aber die Staats-Gewalt hat das **Recht**, diese Weigerung mit dem Tode zu bestrafen.

nothwendig macht; der letzte Zweck des Staates aber Schutz des natürlichen Rechtes, und die Erfüllung des natürlichen Gesetzes durchaus nur Mittel ist, um das natürliche Recht zu verwirklichen, das Mittel aber dem Zwecke gemäß bestimmt und dem Zwecke untergeordnet werden muß. Dieß ist der entscheidende Gesichtspunkt. Nun könnte man freilich fragen, ob Hobbes in Uebereinstimmung mit sich selbst sey, wenn er einerseits die Erfüllung des natürlichen Gesetzes als Mittel für die Verwirklichung des natürlichen Rechtes darstellt, andererseits eben im Interesse dieser Verwirklichung eine Ausnahme ven den Forderungen des natürlichen Gesetzes für zuläßig oder gar nothwendig hält; indessen liegt die Beseitigung dieser Frage in der Bemerkung, daß, unbeschadet jener allgemeinen Wahrheit in ihrer Allgemeinheit, wie im Privat-, so auch im öffentlichen Staats-Leben allerdings einzelne Verhältnisse oder Fälle vorkommen können, wo gerade die Abweichung von den Forderungen des natürlichen Gesetzes das Mittel seyn kann, das natürliche Recht (der Selbsterhaltung) zu verwirklichen. Aber nun drängt sich um so gewißer die Frage auf, ob die Entscheidung darüber dem Staatsoberhaupt allein zustehen soll? Hobbes wird antworten: allerdings! weil es sich nicht um die Frage handelt, ob der Bürger sich eine Verletzung des natürlichen Gesetzes erlauben dürfe oder solle, um sein natürliches Recht zu schützen, sondern um die, ob eine Handlung der genannten Art nothwendig sey, um das natürliche Recht Aller, den Frieden nach Innen und die Sicherheit nach Außen zu behaupten, was nur die Staatsgewalt von ihrem erhabenen Standpunkt aus zu beurtheilen vermöge. Indessen ist auch damit die Sache nicht abgemacht, sondern es wird vielmehr eine allgemeinere oder höhere Frage

erweckt, nämlich die: Hobbes behauptet ausdrücklich, durch den Akt der Unterwerfung unter eine Staats-Gewalt verzichte der Einzelne nicht schlechthin auf sein natürliches Recht, sondern behalte sich gewiße natürliche Rechte vor; soll nun dieß dem Ermessen des Einzelnen anheimgegeben seyn? Gewiß nicht! Hobbes giebt ja selbst einen objektiven Grund und Maßstab an; sollte dieß nicht im Staate und vom Staate gesetzlich-bestimmt seyn? und wenn das natürliche Recht eines positiv-gesetzlichen Schutzes bedarf, sollte nicht auch die Pflicht desselben Schutzes sich erfreuen oder ihn ansprechen dürfen? eben weil die Erfüllung der Pflicht Mittel seyn soll, das natürliche Recht zu behaupten. Mit Einem Worte: sollte nicht die Freiheit der Bürger oder der Unterthanen gegenüber von der Staats-Gewalt, was sowohl ihr natürliches Recht, als ihre natürliche Pflicht betrifft, positiv-gesetzlich bestimmt seyn? Wenn es in der Consequenz der Hobbesischen Lehrsätze liegt, daß das Regiment des Staates seinem Begriffe nach ein vom rechtlichen und sittlichen Geist beseeltes sey (s. S. 66 dieser Abhandlung); sollte dieser Begriff nicht auch in positiven Gesetzen ausgedrückt und zur gegenseitigen Anerkennung gebracht werden? Nur dadurch könnte sich die Theorie des Hobbes selbst von einem auffallenden und harten Widerspruche befreien, worin sie sich befindet, indem sie (nach dem oben Angeführten) dem Bürger einerseits das Recht ertheilt, die von der Staats-Gewalt ausgehende Anmuthung einer unsittlichen Handlung zurückzuweisen, der Staats-Gewalt aber zugleich andererseits auch das Recht, eine solche Weigerung des Bürgers mit dem Tode zu bestrafen. Ja hiezu kommt noch ein anderer Widerspruch, nämlich der, daß (nach der oben angeführten Stelle S. 69 Anmerk. **) jenes Recht der Staats-

Gewalt von dem Bürger eingeräumt ist — also der Bürger hat der Staats-Gewalt das Recht eingeräumt, für einen Ungehorsam der genannten Art ihn mit dem Tode zu bestrafen, sich aber das Recht vorbehalten, einen solchen Ungehorsam zu begehen! — offenbar drängt sich nach allem diesem die allgemeine Frage auf: ob die Staatsgewalt überhaupt, insbesondere die monarchische, eine unbeschränkte seyn dürfe? oder eine positiv-gesetzlich-beschränkte seyn soll?

Es kann in dieser Beziehung von den besonderen oder einzelnen Functionen der Staats-Gewalt ganz abstrahirt werden; was allein in Betracht kommt, ist das Verhältniß zwischen der Staats-Gewalt und den Unterthanen überhaupt und im Allgemeinen.

Der vollkommene Staat, sagt Hobbes, ist derjenige, in welchem kein Bürger das Recht hat, seine Kräfte zur Selbsterhaltung nach seinem Gutdünken zu gebrauchen. In diesem Staate hat irgend Jemand die höchste Herrschaft, d. h. eine solche, daß eine größere von Menschen mit Recht nicht übertragen werden kann, oder daß eine größere kein Mensch über sich selbst haben kann; eine solche Herrschaft nenne ich eine absolute *). Der Wille derselben begreift die Willen der einzelnen Bürger in sich **); er hat keine andere Schranke, als die Kräfte des Staates ***). Denn wenn seine Macht beschränkt wäre, so müßte sie von einer größeren Macht beschränkt werden; diese beschränkende Macht wäre entweder selbst eine unbeschränkte, oder würde von einer andern beschränkt — und so wird man zuletzt auf eine Macht kommen, die keine

*) De Cive Cap. 6. §. 13.
**) ibid. §. 14.
***) ibid. §. 18.

andere Schranke hat, als die Gesammtkraft der Bürger. Weil nun aber diese absolute Gewalt in Folge der Verträge, welche die einzelnen Bürger unter sich schließen, eingesetzt wird, alle Verträge aber durch die Uebereinstimmung derjenigen, welche sie schließen, auch aufgelöst werden; so wird vielleicht Jemand sagen, die höchste Gewalt könne durch die Uebereinstimmung aller Unterthanen aufgehoben werden. Wenn dieß auch wahr wäre, so sehe ich nicht ein, wie dadurch die höchste Staats-Gewalt mit Recht gefährdet werden könnte. Denn weil vorausgesetzt wird, daß Jeder Jedem sich verbindlich gemacht habe, so sind, wenn auch nur Einer nicht einwilliget, alle Uebrigen gebunden. Der Fall ist aber wohl nicht anzunehmen, daß alle Bürger, auch nicht Einen ausgenommen, gegen die Staats-Gewalt sich vereinigen. Aber nun meinen Einige, die allgemeine Uebereinstimmung liege in dem Beschluß der Mehrzahl. Allein dieß gilt nur in Folge von der Anordnung der höchsten Staats-Gewalt.

Hiezu kommt, daß, obwohl die Staats-Gewalt durch die Verträge des Einzelnen unter einander eingesetzt wird, doch das Recht, zu herrschen, nicht durch diese Verbindlichkeit allein bedingt ist. Es kommt dazu noch die Verbindlichkeit gegen den Inhaber der Staats-Gewalt. Denn jeder Bürger, indem er mit dem anderen den Vertrag schließt, erklärt sich dahin: Ich übertrage mein Recht an diesen, damit du dein Recht an denselben überträgest; und so wird das Recht, welches jeder Einzelne hat, seine Kräfte zu seinem Besten zu gebrauchen, ganz auf den Herrscher übergetragen, zum gemeinen Besten. Durch diese gedoppelte Verbindlichkeit der Bürger gegen die Mitbürger und gegen den Herrscher ist die Staats-Gewalt geschützt. Es können also die Bürger, so-

viel ihrer seyn mögen, ohne die Einstimmung des Herrschers selbst, ihn der Herrschaft mit Recht nicht berauben.

Diese höchste Staats-Gewalt ist in Absicht auf ihre besonderen Functionen untheilbar *).

Diese oberste Herrschaft und absolute Macht scheint Einigen so hart zu seyn, daß ihnen sogar die Namen verhaßt sind; der Grund hievon liegt theils in der Unkenntniß der menschlichen Natur und der natürlichen Gesetze, theils in der

---

*) Leviathan Cap. 18.: „Si jurium dictorum quodlibet unum desit, cetera cessabunt omnia, fietque divisio, de qua Christus ipse loquens dixit: *Regnum divisum in se ipso stare non potest.* Nisi enim jurium horum divisio antecedat, divisio populi in exercitus oppositos nulla erit. Opinio docentium, jura regni anglicani divisa esse inter Regem, Proceres et Coetum Communium, causa fuit belli quod sequutum est civilis; etiam disputationes de quaestionibus politicis et theologicis, quibus tamen populus ita nunc de jure regio eruditus est, ut in Anglia pauci (puto) nunc sint, qui jura praedicta inseparabilia esse non videant; et publice agnituri sint, simul atque redierit pax et quamdiu calamitatum praeteritarum meminerint; sed non diutius, nisi melius erudiatur populus".

Zur Theilung der Staats-Gewalt gehört auch Trennung der weltlichen und geistlichen Macht; de Cive Cap. 12. §. 5. „Sunt, qui ita dividunt, ut summum imperium in iis rebus, quae ad pacem et commoda hujus vitae pertinent, potestati civili concedant, in iis vero, quae ad salutem animae spectant, in alios transferant. Contingit autem, quia justitia ad salutem maxime omnium rerum necessaria est, ut cives justitiam metientes, non sicut debent, per leges civiles, sed per mandata et doctrinas eorum, qui respectu civitatis vel privati sunt vel externi, superstitioso metu obedientiam principibus debitam praestare nolint, ipso metu in id, quod metuunt, incidentes. Quid autem perniciosius civitati esse potest, quam ut homines, ne principibus h. e. ne legibus obediant, seu ne justi sint, aeternorum cruciatuum intentatione deterreantur?

Schuld derjenigen, welche im Besitze jener Gewalt sie zur Befriedigung selbstsüchtiger Leidenschaft mißbrauchen. Um demnach einer solchen höchsten Gewalt zu entgehen, glauben Einige, ein Staat sey dann recht geordnet, wenn die künftigen Bürger sich versammeln, über gewiße Artikel, die in der Versammlung vorgelegt, berathen und genehmiget werden, sich vereinigen, die Beobachtung derselben befehlen, und auf die Uebertretung gewiße Strafen setzen, zu diesem Zwecke endlich, wie zur Abwehr auswärtiger Feinde, bestimmte und beschränkte Einkünfte anweisen, mit der Bestimmung, daß, wenn diese nicht zureichen, eine (Bürger-) Versammlung aufs Neue angegangen werden müsse. Wer sieht nicht, daß in einem so eingerichteten Staate die Versammlung, welche jene Anordnungen getroffen, die absolute Macht hatte? Wenn sie also bleibt, oder von Zeit zu Zeit auf einen bestimmten Tag und an einem bestimmten Ort zusammenkommt, so ist jene Macht beständig. Löst sie sich aber ganz auf, so ist entweder der Staat aufgelöst, und der Zustand des Krieges tritt wieder ein, oder es bleibt irgendwo eine Macht zurück, welche die Uebertreter des Gesetzes straft — und dieß kann ohne die a b s o l u t e Gewalt nicht geschehen *). Mit diesen Urtheilen will offenbar Hobbes zunächst nur den Gedanken ausdrücken und beweisen, daß die absolute Gewalt auf keine Weise und in keinem Verhältnisse zu umgehen sey **). Den Punkt berührt

*) De Cive Cap. 6. §. 17.

**) Dieß beweist auch der Anfang des unmittelbar folgenden §.: „Manifestum est *igitur*, esse in civitate aliquem hominem unum vel concilium sive curiam unam, quae potentiam in cives singulos jure habet tantam, quantam extra civitatem unusquisque habet in se ipsum, id est, *summam* sive *absolutam*, viribus civitatis neque ulla alia re limitandam“.

er gar nicht, ob es keinen Unterschied mache, je nachdem die Ausübung der Staats-Gewalt dem alleinigen (subjectiven) Willen des Herrschers anheimgegeben, oder aber durch Gesetze und zwar durch den Willen des Volkes bestehende Gesetze geregelt sey? Auch im **Leviathan** berührt er in der allgemeinen Lehre vom Staate und von der Staats-Gewalt diesen Punkt nicht; in **Cap. 18.** äussert er sich so: „Vielleicht wird Jemand sagen, die Lage der Bürger sey unglücklich, sofern sie der Willkühr und den Leidenschaften der Regenten Preis gegeben seyen. Das pflegen aber diejenigen, welche unter der Monarchie leben, dem Monarchen, die, welche unter einer Mehrheit stehen, dieser Form des Regiments aufzurechnen, obwohl in jeder Form, welche sie soll beschützen können, die Macht die gleiche ist. Denn sie bedenken nicht, daß die menschlichen Verhältnisse ohne Nachtheile nicht seyn können, und daß die größten, welche in jeder Staatsform vorkommen können, kaum fühlbar sind im Vergleich mit den Drangsalen des Krieges und denen des natürlichen Zustandes ohne Herrn, ohne Gesetz, ohne Eigenthum; auch nicht, daß die schwersten Lasten, welche von dem Herrscher auferlegt werden, nicht von ihm herrühren, sondern von der Zähigkeit der Bürger selbst, die sich weigern, die zum Frieden und zu ihrer Vertheidigung nothwendigen Mittel beizusteuern. Daher erwächst aber den Regenten die Nothwendigkeit, im Frieden soviel als möglich Geld einzutreiben, um die Bedürfnisse für den Krieg in Bereitschaft zu haben. „**Sed Civibus data sunt a natura quasi vitra, quae objecta majora, quam sunt, videri faciunt, per quae si tributum videant quantulumcunque, magnam putant esse oppressionem. Telescopiis carent, nempe scientiis, quibus a longinquo prospicere possent miserias**

illas impendentes, quae sine pecuniarum contributionibus sunt inevitabiles“.

Näheren Aufschluß giebt vielleicht die Lehre von den besonderen Regentschafts-Formen. Hobbes unterscheidet Demokratie, Aristokratie, Monarchie. Bemerkenswerth ist, daß er von der Demokratie ausgeht; sodann von der Aristokratie sagt, sie habe ihren Ursprung von der Demokratie, welche ihr Recht auf die Curie der Optimaten übertrage; man habe sich zu denken, gewiße Männer werden dem Volke vorgeschlagen, durch die Mehrheit der Stimmen gewählt, auf die Gewählten werde das ganze Recht des gesammten Volkes übergetragen, so daß, was früher das Volk mit Recht thun konnte, jetzt die Curie der erwählten Optimaten mit Recht thun könne; das Volk existire als Eine Person von diesem Momente an nicht mehr.

Was dann die Monarchie anbelangt, so sagt er, dieselbe sey, wie die Aristokratie, von der Macht des Volkes abgeleitet, indem nämlich dieses sein Recht, d. h. die oberste Herrschaft auf Ein Individuum übertrage; auch hier habe man sich das Verhältniß so zu denken, daß Ein bestimmtes Individuum dem Volke vorgeschlagen, und durch Mehrheit der Stimmen demselben das ganze Recht des Volkes übertragen werde, so daß, was vor seiner Erwählung das Volk thun konnte, dasselbe von nun an der Erwählte mit Recht thun kann; das Volk ist dann nicht mehr Eine Person, sondern eine aufgelöste Menge *). Hobbes unterscheidet dann im Besonderen, je nachdem das Volk dem Monarchen die Staats-Gewalt übertrage entweder einfach ohne Zeitbestimmung, oder

*) De Cive Cap. 7. §. 1. 8. 11.

nur auf eine gewisse und bestimmte Zeit, und im letzteren Falle können wieder verschiedene besondere Verhältnisse Statt finden *). Wir übergehen dieß, indem wir uns mit dem allgemeinen Gedanken begnügen, daß nach Hobbes die Aristokratie und die Monarchie eine vermittelst der Uebertragung von der Demokratie abgeleitete Regentschaftsform ist. Um aber diesen Gedanken nicht mißzuverstehen, muß sogleich der Satz beigefügt werden, daß der Monarch durch keinerlei Vertrag sich irgend Jemand in Betreff der übernommenen Herrschaft verbindlich macht, er empfängt zwar die Herrschaft vom Volke, aber, sobald dieß geschehen, hört das Volk auf, Person zu seyn; wo aber keine Person mehr ist, hört alle Verbindlichkeit gegen eine Person auf **). Der Begriff, den Hobbes von dem Verhältnisse des Monarchen zum Volke hat, ergiebt sich auch aus seiner Lehre von der Nachfolge: der Monarch kann sich durch Testament einen Nachfolger setzen, und, was man durch Testament auf einen Andern übertragen kann, kann man bei Lebzeiten mit Recht verschenken oder verkaufen; wem also der Monarch die Staats-Gewalt überträgt, sey es schenkungsweise oder um einen Preis, dem ist sie mit Recht übertragen. Selbst wenn der Monarch weder durch Testament noch auf andere Weise seinen Willen in Betreff eines Nachfolgers erklärt hat, ist anzunehmen, daß er die Fortdauer des monarchischen Regimentes wollte; und die nächsten sind seine Kinder ***). Am besten sind die Unterthanen daran, wenn sie des Herrschers Erbschaft sind, denn jeder strebt von selbst

---

*) ibid. §. 15.

**) ibid. §. 12.

***) ibid. Cap. 9. §. 11. seq. die näheren Bestimmungen kommen hier nicht in Betracht.

seine Erbschaft zu erhalten *). Endlich ist noch zu erwähnen, daß Hobbes der Monarchie den entschiedenen Vorzug giebt vor der Demokratie und der Aristokratie **); und die sogenannte gemischte, d. h. durch ein aristokratisches und demokratisches Element beschränkte schlechthin verwirft, weil dieß Theilung der Herrschaft sey ***).

Nun darf aber freilich, um das ganze Verhältniß im Sinne des Hobbes richtig beurtheilen zu können, auch seine Lehre von den Pflichten des Herrschers nicht übergangen werden; er handelt davon ausführlich in Leviathan Cap. 30. und in de Cive Cap. 13. Dieselbe charakterisirt sich dem wesentlichen Geist und Inhalt nach in folgendem:

Alle Pflichten der Regenten sind in dem Einen Ausspruche zusammengefaßt: die Wohlfart des Volkes ist das oberste Gesetz. Denn obwohl diejenigen, die unter den Menschen die oberste Herrschaft inne haben, Gesetzen im eigentlichen Sinne, d. h. einem menschlichen Willen nicht unterworfen werden können (weil der Höchste seyn, und Anderen unterworfen seyn, ein Widerspruch ist); so ist es doch ihre Pflicht, der richtigen Vernunft, welche das natürliche, sittliche und göttliche Gesetz ist, soviel an ihnen liegt, in Allem zu gehorchen. Weil aber die Herrschaft um des Friedens willen eingesetzt, und der Friede um der Wohlfart willen gesucht ist, so würde derjenige, welcher die Herrschaft anders als zum Wohl des Volkes gebrauchte, gegen die Regeln des Friedens, das heißt gegen das natürliche Gesetz handeln. Unter dem Volke ist

*) ibid. Cap. 10. §. 18.
**) ibid. Cap. 10. §. 3. seq.
***) ibid. Cap. 7. §. 4.

hier aber nicht die Eine bürgerliche Person, welche regiert, zu verstehen, sondern die Menge der Bürger, welche regiert werden; denn der Staat ist nicht um seiner selbst, sondern um der Bürger willen gestiftet. Doch ist nicht auf Diesen oder Jenen Rücksicht zu nehmen; denn der Regent als solcher sorgt für das Wohl der Bürger nicht anders als durch Gesetze, welche den Charakter der Allgemeinheit haben. Unter der Wohlfart sodann ist nicht die bloße Erhaltung des Lebens schlechtweg zu verstehen, sondern, soweit es seyn kann, ein glückliches Leben *). Insbesondere glauben alle Regenten, es liege in Betreff des ewigen Heils viel daran, welchen Glauben die Bürger von Gott haben, und welche äußerliche Verehrung (cultus) desselben; und dieß vorausgesetzt kann man fragen, ob die Regenten nicht gegen das natürliche Gesetz sündigen, wenn sie eine solche Lehre und Verehrung, die nach ihrer Ansicht zum ewigen Heil der Bürger nothwendig ist, nicht anordnen oder Gegentheiliges zulassen? Offenbar handeln sie gegen ihr Gewissen und wollen, soviel an ihnen liegt, das ewige Verderben der Bürger; denn, wenn sie es nicht woll-

*) De Cive Cap. 13. §. 4. Hobbes setzt hinzu: „Nam eo fine homines in civitates *institutivas* sponte coiere, ut possent, quantum conditio fert humana, jucundissime vivere. Facerent ergo ii, qui summum imperium in eo genere civitatis administrandum in se susceperunt, contra legem naturae (quia contra fiduciam eorum, qui imperii administrationem eis commiserunt), si non studerent, quantum legibus fieri potest, ut cives bonis omnibus non ad vitam modo, sed etiam ad delectationem abunde instruantur". Hier ist ein moralisches Band und eine moralische Beziehung zwischen Regenten und Volk bestimmt ausgedrückt; einerseits Vertrauen, andererseits Pflicht, dieses Vertrauen zu rechtfertigen.

ten, so sehe ich keinen Grund ein, warum sie dasjenige zulassen, wegen dessen nach ihrem Urtheil die Bürger verdammenswerth sind. Diese Schwierigkeit wollen wir aber unentschieden lassen *). Die Wohlfart dieses Lebens kann auf vier Punkte zurückgeführt werden, 1) Vertheidigung gegen äußere Feinde, 2) Erhaltung des inneren Friedens, 3) Wohlstand, soweit er mit der öffentlichen Sicherheit vereinbar ist, 4) Genuß unschädlicher Freiheit **). Aus der weiteren Erläuterung, die Hobbes giebt, mag hier nur Folgendes ausgehoben werden:

1) Zu dem, was den inneren Frieden stört, gehören hauptsächlich verkehrte Lehren (Theorieen, doctrinae). Diese aus den Seelen der Bürger auszurotten, die gegentheiligen darein zu pflanzen, ist Pflicht der Regenten. Weil aber Meinungen nicht durch Befehlen, sondern durch Belehren, nicht durch Furcht vor Strafen, sondern durch das Einleuchtende der Gründe den Gemüthern mitgetheilt werden; so sind die Gesetze, mit welchen diesem Uebel zu begegnen ist, nicht gegen die Irrenden, sondern gegen die Irrthümer selbst zu richten. Die mit der Ruhe der Staaten unverträglichen Irrthümer schleichen sich in die Gemüther der Ungebildeten ein theils vermittelst der Predigten von der Kanzel, theils vermittelst der täglichen Reden solcher, die in Folge der Wohlhabenheit sich den Studien widmen, und diesen werden sie von ihren Jugendlehrern auf den öffentlichen Akademieen eingepflanzt. Daher umgekehrt, wer eine gesunde Doctrin einführen will, bei den Akademieen anfangen muß. Dort sind die wahren und richtig erwiesenen Fundamente der bürgerlichen (Staats-) Doctrin (doctrinae

*) De Cive Cap. 13. §. 5.
**) ibid. §. 6.

civilis) zu legen, mit welchen ausgerüstet die Jünglinge sodann das Volk öffentlich und privatim unterrichten können. Und das werden sie um so freudiger und mit um so größerem Erfolg thun, je mehr sie selbst von der Wahrheit dessen, was sie lehren und predigen, überzeugt sind. Denn wenn in Folge der Gewohnheit des Hörens Sätze, obgleich falsch und nicht verständlicher, als wenn Jemand einzelne durch das Loos aus einer Urne gezogene Wörter zusammenfügte, heut zu Tage angenommen sind; wie vielmehr würden aus demselben Grunde die Menschen wahre, ihrem Verstande und der Natur der Dinge angemessene Lehren einsaugen? Ich glaube daher, daß es Pflicht der Regierungen ist, die wahren Elemente der bürgerlichen Doctrin in Schriften verfassen zu lassen und zu befehlen, daß sie auf allen Akademieen des Staates gelehrt werden *).

2) Um den Bürgern den unschädlichen (oder gar nothwendigen) Gebrauch der Freiheit zu lassen, wird erfordert, daß nicht wenigere, aber auch nicht mehrere Gesetze gegeben werden, als zum Wohl der Bürger und des Staates nothwendig erforderlich ist **), daß arbiträre Strafen nach dem

*) ibid. §. 9.

**) De Cive Cap. 13. §. 15. — „Utrumque extremum vitiosum est; non enim ad actiones hominum tollendas, sed dirigendas inventae leges sunt; sicut neque ripas ad sistendum cursum fluminis, sed ad dirigendum natura ordinavit. — Cum de eo quod facere vel non facere debent, saepius per rationem naturalem, quam per scientiam legum homines deliberare soleant; ubi leges plures sunt, quam ut earum facile meminisse possimus, et per eas prohibentur ea, quae ratio per se non prohibet; necesse est, ut per ignorantiam, sine ulla prava intentione incidant tamen in leges, tanquam in laqueos, contra libertatem innoxiam,

öffentlichen Interesse bemessen, die gesetzlich-bestimmten Strafen im Falle der Uebertretung des Gesetzes nicht geschärft werden *); endlich eine gewissenhafte, strenge und unpartheiische Rechts-Pflege gesichert werde, damit jeder Bürger die ihm durch das Gesetz verliehenen Rechte ohne Furcht genießen kann **).

Wenden wir uns nun zu derjenigen Frage zurück, von welcher wir ausgegangen sind, so ergiebt sich aus dem Angeführten folgende Antwort:

1) Die Staats-Gewalt besteht wesentlich unmittelbar oder mittelbar durch den Willen und mit dem Willen der Bürger; unmittelbar in der Demokratie, mittelbar in der Aristokratie und der Monarchie; in der Demokratie constituiren die einzelnen Bürger durch ihren übereinstimmenden Willen das Volk als den Herrscher, und dieses Volk überträgt sodann seine Herrschergewalt an Optimaten oder einen Monarchen ***).

---

quam imperantes civibus conservare lege naturali obligantur".

*) In Beziehung auf den zweiten Fall argumentirt Hobbes (a. a. O. §. 16.) so: „Finis enim punitionis est, voluntatem hominis non cogere, sed formare, et talem facere, qualem eam esse cupit is, qui poenam statuit. Et deliberatio nihil aliud est, quam commodorum et incommodorum facti, quod aggredimur, tanquam in bilance ponderatio, ubi, quod praeponderat, necessario secundum inclinationem suam procedit. Si quidem ergo legislator poenam minorem crimini appendit, quam ut libidini metus praeponderet, libidinis supra metum poenae excessus, quo crimen committitur, legislatori attribuendus est, hoc est, summo imperanti; ideoque si punit majori poena, quam ipse legibus praefinivit, punit in alio, quod peccavit ipse".

**) ibid. §. 17.

***) Damit hängt zusammen die Unterscheidung zwischen populus und multitudo. „Populus est *unum* quid, *unam* habens voluntatem et cui actio *una* attribui possit. Nullum ho-

Die Demokratie ist insofern die ursprüngliche, die Aristokratie und die Monarchie eine erst von dieser ursprünglichen abgeleitete Regentschaftsform. Indessen wird man freilich zugeben müssen, daß nach der Theorie des Hobbes auch die Aristokratie und die Monarchie unmittelbar, ohne Vermittlung der Demokratie, aus dem pactum unionis der Bürger hervorgehen kann. Immerhin aber besteht die Staats-Gewalt durch den Willen und mit dem Willen der Bürger.

2) Die bestehende Staats-Gewalt ist nicht eine subjektiv-willkührliche; denn

a) kann sie nur durch Gesetze regieren, die, als solche, nicht den einzelnen Fall oder den einzelnen Bürger, sondern das Allgemeine betreffen;

b) diese gesetzliche Regierung ist positiv und negativ bestimmt durch den Zweck des Staates, d. h. durch das natürliche, sittliche, göttliche Gesetz, durch die Pflicht, die natürlichen Rechte und die Wohlfart der Bürger zu sichern und zu fördern, dem Vertrauen der Bürger, das sie durch Uebertragung der Staats-Gewalt an den Tag gelegt haben, zu entsprechen.

3) Die Staats-Gewalt ist aber doch eine unbeschränkte

a) insofern, als sie über die Sachen und Personen der Bürger in demselben Umfang verfügen kann, wie der einzelne Mensch im natürlichen Zustande über sich selbst;

---

rum de multitudine dici potest. *Populus* in omni civitate regnat; nam et in monarchia *populus* imperat, vult enim *populus* per voluntatem *unius hominis*. Multitudo vero cives sunt, hoc est, subditi. In democratia et aristocratia cives sunt *multitudo*, sed *curia* est *populus*. Et in monarchia subditi sunt *multitudo*, et (quamquam paradoxum sit) *Rex* est *populus*". De Cive Cap. 12. §. 8.

b) insofern, als sie in der Ausübung dieser Herrschaft ebensowenig durch einen Vertrag zwischen ihr und dem Volke, als durch irgend eine Mitwirkung des Volkes gebunden, und in ihr alle Gewalt, das leibliche und geistige Leben der Bürger zu bestimmen, concentrirt ist.

Nachdem wir diese Resultate gewonnen, ist noch ein wichtiger Punkt näher zu erörtern, nämlich die Lehre des Hobbes vom Verhältnisse des Staates und der Staats-Gewalt zur Religion und Kirche.

Das Gesetz, sagt er in dieser Beziehung, ist in Rücksicht auf seinen Urheber menschliches oder göttliches; das göttliche ist theils natürliches, d. h. ein solches, dessen Quelle die Vernunft, das ewige dem Menschen eingeborne Wort Gottes ist, theils positives, welches Gott durch Propheten den Menschen mittheilt *), daher man auch ein natürliches und ein prophetisches Regiment Gottes unterscheiden kann **). Nun bestimmt aber die Vernunft nicht nur die Pflichten des Menschen gegen andere Menschen (weltliches Gesetz, lex saecularis), sondern auch die Verehrung Gottes (lex sacra, ecclesiastica, religiöses, kirchliches Gesetz) ***), und nun entsteht die Frage, wer der Ausleger des Vernunft-Gesetzes ist †)? Keinem Zweifel unterliegt, daß die Auslegung des weltlichen Gesetzes einzig und allein dem Staate oder der Staats-Gewalt zusteht. Was aber das religiöse Gesetz anbelangt, so kommt in Betracht, daß jeder Bürger an die Staats-Gewalt soviel Recht übertragen hat, als er übertragen konnte; er

*) De Cive Cap. 14. §. 4.
**) De Cive Cap. 15. §. 4.
***) ibid. Cap. 14. §. 5.
†) ibid. Cap. 15. §. 17.

konnte aber das Recht, über die Art der Verehrung Gottes zu entscheiden, übertragen, also hat er es übertragen. Daß er es übertragen konnte, erhellt daraus, weil vor Errichtung des Staates Jeder über die Art, Gott zu verehren, seine Privat-Vernunft zu Rath ziehen mußte, Jeder aber seine Privat-Vernunft der Vernunft des Staates unterordnen kann.

Ausserdem, wenn Jeder in der Verehrung Gottes seiner eigenen Vernunft folgte, so würde bei so großer Verschiedenheit der Verehrenden der Eine die Verehrung des Anderen für unschicklich oder gar gottlos halten, und keiner würde dem Anderen als Gottes-Verehrer erscheinen. Es wäre also keine Verehrung (cultus), nicht einmal da, wo vernünftige ist, weil die Natur der Verehrung darin besteht, daß sie Zeichen der inneren Ehrerbietung oder Ehrfurcht ist; ein Zeichen aber nur dasjenige ist, wodurch Anderen Etwas bekannt wird, ein Zeichen der Ehrfurcht also nur dasjenige, was Andere so ansehen. Hinwiederum ist nur dasjenige ein wahres Zeichen, was durch Uebereinstimmung der Menschen ein Zeichen ist, und also nur dasjenige ehrend, was nach der Uebereinstimmung der Menschen, d. h. nach Befehl des Staates Zeichen der Ehrerbietung ist. Es ist also nicht gegen den Willen Gottes, sofern er durch bloße Vernunft erklärt ist, ihm diejenigen Zeichen der Ehrfurcht zu erweisen, welche der Staat befiehlt; und es können die Bürger ihr Recht, über die Art der Verehrung Gottes zu entscheiden, auf die Staats-Gewalt übertragen. Ja, sie müssen. Denn sonst würden alle ungereimte Meinungen über die Natur Gottes, alle lächerlichen Cerimonieen, die bei irgend einem Volke existirten, in Einem Staate zugleich zu erblicken seyn; und es würde Jeder glauben, alle Uebrigen verunehren Gott. — Also unter dem natürlichen Re-

giment Gottes hängt die Auslegung der natürlichen Gesetze sowohl der religiösen (kirchlichen) als der weltlichen von der Autorität des Staates oder der Staats-Gewalt ab; was Gott befiehlt, befiehlt er durch ihren Mund und umgekehrt, was sie in religiösen und weltlichen Dingen befiehlt, ist Gottes Befehl.

Aber nun könnte Jemand im Gegentheil fragen:

1) ob nicht aus obigen Sätzen folge, man müsse dem Staat gehorchen, wenn er befiehlt, man solle Gott verunehren, oder verbietet, ihn zu verehren? Ich antworte: Es folgt dieß nicht, und man hat nicht zu gehorchen. Denn verunehren oder nicht-verehren hat noch Niemand für eine Art der Verehrung angesehen; auch hatten vor Errichtung des Staates diejenigen, welche eine Regierung Gottes anerkannten, kein Recht, ihm die deßhalb gebührende Ehre zu versagen, konnten also auch ein solches Recht auf den Staat nicht übertragen *).

*) Hier kann die Ansicht des Hobbes über den Atheismus angeführt werden. De Cive Cap. 14. §. 19. rechnet er den Atheismus unter die peccata *imprudentiae*, indem er sich auf den biblischen Spruch beruft: der Thor spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott!; fügt dann aber bei, es wäre ungereimt, ihn deßhalb zu entschuldigen. „Punitur enim atheus sive a Deo immediate, sive a regibus a Deo constitutis, non ut subditus punitur a rege, propterea quod leges non observaverit, sed ut hostis ab hoste, quod leges noluerit accipere; hoc est, jure belli, ut Gigantes θεομαχοι. Hostes enim inter se sunt, quicunque neque communi imperanti neque alter alteri subjiciuntur“. Demnach mußte man annehmen, daß nach Hobbes der Atheist als solcher sich außer aller bürgerlichen Gesellschaft gesetzt, ja für einen Feind derselben erklärt hat. — Wie kann er nun aber consequenterweise den Fall annehmen, daß die Staats-Gewalt verbiete, Gott zu verehren, oder gar gebiete, ihn zu verunehren? In Cap. 15. §. 19. sagt er ja auch ausdrücklich wieder, in dem natürlichen oder Vernunft-Reich Gottes sey es auch ein Ver-

2) Fragt man, ob dem Staate zu gehorchen sey, wenn er Etwas zu sagen oder zu thun gebietet, was nicht geradezu Gott verunehrt, woraus aber mittelbar verunehrende Folgerungen gezogen werden können; z. B. wenn befohlen wird, Gott unter einem Bilde zu verehren, in Gegenwart solcher, welche dieß für eine Verehrung halten? so antworte ich: Ja, man soll solches thun. Ebenso, wenn befohlen wird, Gott einen Namen beizulegen, wovon man nicht weiß, was er bedeutet, oder wie er mit dem Ausdrucke: Gott zusammenhängt. Und dasselbe ist zu sagen von allen Eigenschaften und Handlungen in Hinsicht auf die rein-vernünftige Verehrung Gottes, worüber man streiten und disputiren kann. Denn in streitigen Sachen ist es die richtige Vernunft der Unterthanen, sich der Staats-Vernunft unterzuordnen.

3) Endlich wenn der Herrscher befehlen würde, ihn mit solchen Attributen und Handlungen zu verehren, womit Gott zu verehren ist; so kommt es nur auf die Bedeutung der Attribute und der Handlungen an. Attribute von solcher Bedeutung, als ob der Herrscher von Gott unabhängig, unsterblich, allmächtig u. dgl. sey — soll man den Königen nicht beilegen, auch wenn sie es befehlen; ebensowenig Handlungen von derselben Bedeutung begehen, wie z. B. zu dem Herrscher um Dinge beten, die Gott allein geben kann, oder ihm Opfer darbringen. Andere Handlungen, wie z. B. Kniebeugen, Fußfall, können auch nur die Anerkennung der bürgerlichen Gewalt bedeuten.

---

gehen der Unterthanen, wenn sie Gott nicht bekennen und verehren, dieses Vergehen (negatio divinae Majestatis sive Atheismus) sey „crimen laesae divinae Majestatis". Vgl. Leviathan das ganze Cap. 31.

Alles Bisherige bezieht sich auf das natürliche Reich Gottes, vermittelst der menschlichen Vernunft, als des ewigen den Menschen eingepflanzten göttlichen Wortes.

Ausser diesem besteht aber das prophetische Reich Gottes, und es ist von großem Interesse, die Theorie des Hobbes auch von diesem ausführlicher darzustellen; so jedoch, daß weniger der theologische, als der staatsrechtliche Gesichtspunkt ins Auge gefaßt wird.

In de Cive handelt er zuerst de Regno Dei per pactum vetus, sodann de Regno Dei per pactum novum (Cap. 16. 17.), in Leviathan geht er von dem Regnum Dei naturale unmittelbar zur Civitas christiana über, handelt übrigens auch da im Verfolge der Untersuchung vom Judenthum.

Hobbes giebt zuerst eine psychologische Erklärung von dem Ursprung der Religion: Im Bewußtseyn der eigenen Schwäche und die natürlichen Ereignisse bewundernd glauben die Meisten (plerique), es sey ein unsichtbarer Werkmeister (opificem) der unsichtbaren Dinge, Gott, den sie auch fürchten, indem sie fühlen, daß sie sich selbst nicht hinreichend zu schützen vermögen. Indessen, ihn recht zu verehren, verhinderte der unvollkommene Gebrauch der Vernunft und die Heftigkeit der Affekte; Furcht vor dem Unsichtbaren aber ohne richtige Vernunft ist Aberglaube; und so war es den Menschen ohne besonderen göttlichen Beistand fast nicht möglich, die beiden Klippen, Atheismus und Aberglauben, zu vermeiden. Denn dieser kommt von der Furcht ohne richtige Vernunft, jener von der Meinung der Vernunft ohne Furcht her. Die Menschen verfielen daher größtentheils in Götzendienst; der göttlichen Majestät gefiel es aber, Einen, Abraham, auszuerwählen, und die Menschen zu seiner wahren Verehrung zu leiten, sich dem-

selben auf übernatürliche Weise zu offenbaren, und mit ihm und seinen Nachkommen den alten Bund zu stiften.

Hobbes zeigt nun (die Darstellung kann sich hierauf beschränken), wie dieser Bund, anfangs nur mit den Häuptern der Familie eingegangen, später unter Moses ein Bund Gottes mit dem israelitischen Volke geworden, und ebendamit erst ein politisches Reich Gottes (regnum Dei *institutivum*) gegründet worden, und in diesem Reiche stets wenn nicht der That, doch dem Rechte nach die weltliche und geistliche (religiöse) Macht in Einer Person vereiniget gewesen sey *).

Mit diesem Resultate (worauf offenbar seine ganze Tendenz gerichtet ist) geht er zum Reiche Gottes durch den neuen Bund über **).

Das Reich Gottes, welches Christus wiederherstellen sollte, beginnt erst mit seiner Wiederkunft ***); inzwischen müssen aber doch diejenigen, die an Christum glauben, auch auf Erden so regiert werden, daß sie im Glauben an ihn und in dem im Bunde versprochenen Gehorsam beharren; Christi Regierung der Gläubigen ist aber nicht eigentlich eine Herrschaft, sondern ein Hirtenamt oder ein Recht zu lehren. Sein Amt begreift dreierlei: den Weg und die Mittel zum ewigen Leben aus göttlicher Autorität †) zu zeigen, Sünden zu erlassen und Solches zu lehren, was man nicht aus der Vernunft, sondern aus göttlicher Offenbarung wissen kann. Die-

---

*) De Cive Cap. 16.

**) De Cive Cap. 17.

***) Ueber die entgegengesetzte Ansicht urtheilt Hobbes in Leviathan Cap. 44.

†) Die andere Art, dasselbe zu zeigen, ist per rationem naturalem de Cive Cap. 17. §. 13.

jenigen Gegenstände, die in der Autorität und dem Amte Christi liegen, sind die **spiritualia**, alle anderen sind die **temporalia**. Nun erheben sich drei Fragen: 1) wer hat zu unterscheiden und zu bestimmen, was zu den **spiritualia** und was zu den **temporalia** gehört? 2) Wer hat in **temporalibus**? und 3) wer hat in **spiritualibus** zu entscheiden, namentlich falls auf dem einen und dem anderen Gebiet etwa Streit entstände *)?

---

*) Leviath. Cap. 32. geht Hobbes davon aus, daß die Lehre von der Natur und den Rechten des christlichen Staates nicht mehr nach blos natürlichen Prinzipien, sondern nach dem prophetischen Wort zu behandeln sey. Doch habe man auf Sinne, Erfahrung und richtige Vernunft (das unbezweifelte Wort Gottes) nicht zu verzichten. Denn wenn auch im Worte Gottes Vieles, was die menschliche Vernunft übersteige, d. h. durch die natürliche Vernunft nicht bewiesen und nicht widerlegt werden könne, vorkomme, so doch Nichts gegen die richtige Vernunft. So oft wir also auf eine schwierige, von uns nicht zu beurtheilende Stelle gerathen, haben wir unseren Verstand den Worten an sich ohne philosophische Prüfung (wegen der Unbegreiflichkeit göttlicher Mysterien) zu unterwerfen und gefangen zu geben. Dieß sey aber nicht so zu verstehen, als ob Jemand der Meinung eines anderen Jemand seine Zustimmung zu geben verpflichtet sey. Es komme darauf an, wem die Bestimmung der Lehren zustehe. Hieran schließt sich einfach die spätere Stelle Cap. 33: „Scripturae leges fieri non possunt sine autoritate publica; autoritas illa civitatis erit vel ecclesiae. At ecclesia, si una persona sit, eadem res est cum civitate; quae quidem, quia constat ex hominibus, Civitas, quia constat ex hominibus christianis, ecclesia appellatur. Totus autem numerus christianorum hominum nisi una civitate comprehendantur, non est persona una, neque ulla existit ecclesia universalis, cujus autoritate regendi sunt. Scripturae ergo non fiunt Leges per autoritatem ecclesiae universalis. Quodsi Civitas una esset per totum orbem ecclesia universalis; sequeretur, reges coetusque summos pro privatis personis habendas esse et ab una universali potestate

Auf die erste Frage antwortet Hobbes, die Unterscheidung und Bestimmung gehöre der Vernunft an, sey also jus temporale, und falle somit der Staatsregierung zu. Die zweite Frage beantwortet sich noch einfacher auf dieselbe Weise. Also wäre nur noch die dritte übrig: wem die Entscheidung in spiritualibus zustehe? Uebergehen wir die Mittelglieder (was wir für unsern Zweck wohl dürfen), so ist die Antwort: die Kirche. Aber was ist die Kirche? Die Kirche — sofern ihr persönliche und eigenthümliche Rechte und Handlungen zugeschrieben werden — ist eine Menge von Menschen, welche den neuen Bund mit Gott durch Christum eingegangen haben, mit Recht von Jemand an Einen Ort zusammenberufen werden können, und auf diese Berufung alle persönlich oder durch Andere zu erscheinen verbunden sind *). Was heißt dies aber anders, als: ein Staat von Christen und eine christliche Kirche ist Ein und dasselbe, nur wegen zweierlei Ursachen mit zweierlei Namen bezeichnet. Denn der Stoff des Staates und der Kirche ist der nämliche, nämlich ebendieselben Christen-Menschen, und die Form, welche in der gesetzlichen Vollmacht besteht, die Menschen zusammenzurufen, ist auch die nämliche; was also Staat genannt wird, sofern er aus Menschen besteht, heißt Kirche, sofern diese Menschen Christen sind. Un-

per totum orbem christianum judicandos, deponendos et puniendos esse. Quaestio igitur de autoritate scripturarum reducitur ad hanc: Utrum reges christiani iique coetus, qui in civitatibus christianis summam habent potestatem, liberi sint in suis ipsorum dominiis, an uni Vicario Christi subditi sint ab eo judicandi, condemnandi, deponendi, iuterficiendique, prout Vicario illi expedire bono communi spirituali visum erit".

*) Vergl. Leviath. Cap. 39.

mittelbar hieran knüpft Hobbes den weiteren Satz, daß, wo mehrere christliche Staaten sind, sie alle zusammen nicht Eine (personaliter unam) Kirche seyen. Zwar können sie mit gegenseitiger Uebereinstimmung Eine werden, aber ebendamit werden sie auch Ein Staat. Denn sie können nur auf eine bestimmte Zeit und an einem bestimmten Ort zusammen kommen, aber die Personen, die Oerter und Zeiten der Zusammenkünfte stehen unter dem bürgerlichen Rechte, und kein Bürger oder Auswärtiger kann auf irgend eine Stelle einen Fuß setzen, ohne Erlaubniß des Staates, welcher Herr des Platzes ist. Was aber ohne Erlaubniß des Staates rechtmäßigerweise nicht geschehen kann, geschieht, wenn es rechtmäßigerweise geschieht, unter der Autorität des Staates. Freilich ist die gesammte Kirche Ein mystischer Leib, dessen Haupt Christus ist, aber auf dieselbe Weise, wie alle Gott als den Weltregierer anerkennende Menschen zusammen Ein Reich oder Staat sind, der aber dennoch nicht Eine Person ist, auch nicht eine gemeinsame Handlung und Meinung hat. Ausserdem, wo Christus das Haupt von dem Leib der Kirche genannt wird, da versteht dieß der Apostel von den Auserwählten, die, so lange sie auf dieser Erde leben, nur potentia einer Kirche sind, die erst dann eine wirkliche werden wird, wann am Tage des Gerichts die Erwählten von den Verworfenen getrennt, mit einander aber vereiniget werden. Die römische Kirche war ehemals sehr groß, aber die Gränzen des Reichs überschritt sie nicht, sie war also auch nicht die allgemeine (universa), außer in dem Sinn, wie man auch vom römischen Staate sagte: orbem jam totum victor Romanus habebat, ob er gleich nicht den zwanzigsten Theil der Erde inne hatte. Nachdem aber das bürgerliche Reich in Theile zerrissen wurde,

waren die daraus hervorgegangenen Staaten ebensoviele Kirchen, und die Macht, welche die römische Kirche über dieselben hatte, hieng gänzlich von der Autorität der Staaten ab, welche, nachdem sie die Imperatoren abgeschüttelt, sich begnügen, römische Doctoren zu haben.

Nachdem Hobbes dieses allgemeine Resultat gefunden, geht er auch noch in das Besondere ein, wovon hier Folgendes kurz anzuführen seyn möchte:

1) Was die Beamten der Kirche (Ecclesiastici) betrifft, so behauptet er seinen Grundsätzen gemäß, die Wahl derselben gehöre der Kirche (d. h. dem Staate) zu *).

2) Das Binden und Lösen (Sünden Behalten und Sünden Erlassen) begreife zweierlei: das Urtheil, daß eine Handlung Sünde sey, und in Folge davon (je nachdem der Sünder bereue oder nicht) die Erlassung oder Vollziehung der Strafe; et de peccato quidem judicare, *Ecclesiae* est; *Pastorum* vero, *judicatos* ab Ecclesia *ejicere*, vel intra eam *recipere* **). Das erstere, die Excommunikation, könne einen christlichen Staat (d. h. eine christliche Kirche) nie treffen ***), ebensowenig alle Bürger

---

*) De Cive Cap. 17. §. 23. Hobbes unterscheidet zweierlei Aemter: Ministerium und Magisterium; und dann in Beziehung auf beide die electio personarum und die consecratio sive institutio, quae et ordinatio appellatur etc. Auf geschichtlichem Wege gewinnt er das Resultat: Constat itaque ex consuetudine ecclesiae sub Apostolis, ecclesiasticorum omnium *ordinationem* quidem sive *consecrationem*, quae fit per *orationem* et *manuum impositionem* ad Apostolos et Doctores spectasse, *electionem* vero ordinandorum ad ecclesiam.

**) De Cive Cap. 17. §. 25.

***) De Cive Cap. 17. §. 26. „Est enim civitas christiana ec-

eines selbstständigen Staates zumal *), und ebensowenig endlich einen Regenten, welcher die höchste Gewalt in einem Staate hat **).

clesia christiana; ecclesia autem excommunicari non potest; vel enim excommunicabit se ipsam, quod est impossibile, vel excommunicabitur ab alia ecclesia, eaque vel universali vel particulari. Universalis autem ecclesia cum persona non sit neque ergo agat aut faciat quicquam, excommunicare neminem potest. Particularis autem ecclesia excommunicando aliam ecclesiam nihil agit, nihil mutat; quorum enim communis non est coetus, eorum excommunicatio esse non potest. Neque si ecclesia aliqua aliam excommunicasset, non illam magis excommunicasset, quam se ipsam. Nam qui aliam sua communione privat, se quoque privat communione illius".

*) ibid. „Non enim excommunicari possunt ab ecclesia, quam ipsi constituunt; si quidem enim id facerent, non modo non ecclesia, sed ne civitas quidem essent dissolverenturque sua sponte; id vero non est excommunicari neque interdici. Quodsi ab alia ecclesia excommunicentur, habendi sunt illi ecclesiae tanquam ethnici. Sed ethnicos per doctrinam christianam nulla ecclesia christiana prohibere potest, quin congregent se et inter se communicent, prout eorum civitatibus visum fuerit, praesertim si coëant ad colendum Christum, quanquam id fiat ritu et modo singulari".

**) ibid. „Neque enim per doctrinam Christi subditus unus vel plures simul Principi suo quanquam *ethnico* loca publica aut privata interdicere aut introitum in quemcunque coetum negare potest aut prohibere, ne faciat, quicquid in sua ditione voluerit. — Qui autoritatem arrogant sibi sibi in eum, qui habet civitatis summum imperium, eandem arrogant in ipsam civitatem. — Praeterea princeps summus, si *christianus* sit, hoc amplius habet, ut civitas, cujus voluntas continetur in ipsius voluntate, id ipsum sit, quod vocamus Ecclesiam. Neminem igitur excommunicat Eeclesia, nisi quem excommunicat autoritate principis. Sed princeps non excommunicat se ipsum, non igitur excommunicari potest a subditis suis. Potest quidem

3) Das Recht, die heiligen Schriften auszulegen, gehöre den einzelnen Kirchen an, und hänge von der Autorität desjenigen oder derjenigen ab, welche die Staats-Gewalt inne haben, wenn sie nur Christen sind *). Doch sey der Re-

esse, ut coetus civium rebellium, vel proditorum pronunciet, principem summum esse excommunicatum, sed non *jure*. Multo minus princeps a principe excommunicari potest; esset enim hoc non excommunicatio, sed potius indictio belli per convicium. — Quod autem dicat aliquis, principes, cum ecclesiae universalis membra sint, posse etiam universalis ecclesiae autoritate excommunicari, locum non habet, propterea quod ecclesia universalis non est *una persona*, de qua possit dici, quod fecerit, decreverit etc."

*) ibid. §. 27. „Si enim ab autoritate civili non dependet, dependere eam (autoritatem interpretandi scripturas sacras) oportet vel ab arbitrio singulorum civium vel ab autoritate externa. Im ersteren Falle non modo omnis tolleretur (contra praeceptum Christi) obedientia civilis, sed etiam omnis societas et pax humana (contra leges naturales) dissolveretur. Cum enim scripturam sacram singuli interpretentur sibi, id est, unusquisque judicem se faciat, quid Deo placeat, quid displiceat, non ante Principibus obedire possunt, quam ipsi de mandatis eorum, utrum conformia sint scripturae necne, judicaverint. Atque sic vel non obediunt, vel obediunt propter judicium proprium, hoc est, sibi obediunt, non civitati; tollitur ergo obedientia civilis. Rursus cum unus quisque propriam sequatur sententiam, necesse est, controversias, quae oriuntur, innumerabiles fore neque determinabiles; unde inter homines (qui natura sua dissensionem omnem habent pro contumelia) nascebetur primo odium, deinceps jurgium et bellum; atque ita omnis perint societas et pax. — Est denique praeceptum servatoris nostri, ut si quid oriatur offensionis inter singulos, ut audiant ecclesiam. Itaque ecclesiae munus est, controversias determinare". Im anderen Fall „manifestissimum est, cives, qui se obligari credunt, circa eas doctrinas, quae ad salutem necessariae

gent, sofern er ein Christ ist, verbunden, da wo es sich von den Mysterien des Glaubens *) handelt, die heilige Schrift durch gehörig ordinirte Kirchenlehrer zu erklären. „Et sic in civitatibus christianis judicium et *spiritualium* et *temporalium* pertinet ad autoritatem civilem. Et is homo vel coetus, qui summum habet imperium, caput est et *Civitatis* et *Ecclesiae*; una enim res est *Ecclesia et Civitas christiana*“ **).

Hieraus folgt sogleich, daß die Unterthanen dem Regenten in allen Dingen sowohl spiritualibus als temporalibus zu gehorchen haben. Allein man soll ja Gott mehr gehorchen, als den Menschen. Hieraus entspringt die Schwierigkeit, wie

---

sunt, autoritati externae acquiescere, non constituere civitatem per se, sed esse externi illius subditos. — Considerandum est, quam absurdum sit, civitatem vel summum imperantem conscientias civium regendas committere hosti. Sunt enim inter se in statu hostili, quicunque in unitatem personae non coaluerunt“.

*) ibid. §. 28. „Quaestionibus fidei id est, de Deo, quae captum humanum superant, decidendis opus est benedictione divina (ne possimus falli, saltem in necessariis) per impositionem manuum ab ipso Christo derivanda. *Infallibilitatem* hanc promisit servator noster (in iis rebus, quae ad salutem sunt necessariae) Apostolis usque ad diem judicii, h. e. Apostolis et Pastoribus ab Apostolis successive per impositionem manuum consecrandis“.

**) De Cive Cap. 17. §. 28. Leviath. Cap. 39. „Unus rector tum spiritualis tum temporalis esse debet, aut utraque simul potestas interibit, nimirum per contentiones inter ecclesiam et civitatem, inter spiritualistas et temporalistas, inter gladium justitiae et scutum fidei, et (quod majus est) in unius cujusque christiani pectore inter christianum et hominem“.

man dem Regenten mit Sicherheit gehorchen könne, wenn er Etwas befiehlt, was Christus verbietet. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß Gott nicht mehr durch den Mund Christi und der Propheten zu uns redet, sondern durch die heil. Schrift, die von Verschiedenen auf verschiedene Weise verstanden wird. So wissen die Unterthanen zwar, was der König und die Kirche befiehlt, aber ob dieser Befehl dem Gebote Gottes widerstreite oder nicht, wissen sie nicht, sondern, indem der Gehorsam zwischen den Strafen des zeitlichen und des geistigen Todes schwankt, schiffen sie gleichsam zwischen der Scylla und der Charybdis und stürzen oft in beide. Indessen vermittelst einer richtigen Unterscheidung zwischen dem, was zum Heil nothwendig und nicht nothwendig ist, hebt sich aller Zweifel. Denn befiehlt der Regent Etwas, was man ohne Verlust des ewigen Heils thun kann, so ist es ungerecht, nicht zu gehorchen; befiehlt er aber Etwas, was mit dem ewigen Tod bestraft wird, so ist es unsinnig, nicht lieber den natürlichen Tod zu sterben, als durch Gehorsam den ewigen Tod zu finden. Also was ist zum (ewigen) Heil nothwendig *)? — Glaube und Gehorsam! der Gehorsam ist aber der Wille oder das Bestreben zu gehorchen, d. h. nach den göttlichen, den für Alle gleichen moralischen Gesetzen, und nach den bürgerlichen Gesetzen, d. h. nach den Befehlen der Regenten in zeitlichen und nach den kirchlichen Gesetzen in geistlichen Dingen zu handeln, welche zweierlei Gesetze in verschiedenen Staaten und Kirchen verschieden sind, und vermittelst der Promulgation erkannt werden. Der Glaube aber **), der zum ewi-

*) De Cive Cap. 18. §. 1. Vergl. Leviath. Cap. 43.
**) Die Fides definirt Hobbes de Cive Cap. 18. §. 4. so: „Quan-

gen Heil nothwendig ist, ist der, daß Jesus der Christ ist *). Wenn also das **crimen laesae Majestatis divinae** im natürlichen Reiche Gottes blos der Atheismus und die Läugnung göttlicher Vorsehung, im Reiche nach dem alten Bunde auch noch der Götzendienst war; so besteht es jetzt im Reiche nach dem neuen Bunde in der Verläugnung des einmal angenommenen Artikels: Jesus sey der Christ. Anderen Lehrsätzen, wenn sie von der gesetzmäßigen Kirche bestimmt sind, soll man allerdings nicht widersprechen (denn dieß wäre die Sünde des Ungehorsams, Gehorsam aber ist zum Heil nothwendig); aber sie innerlich (**fide interna**) zu glauben, ist nicht nothwendig.

Hieraus folgt, daß christliche Unterthanen einem Regenten, der sich zum Christenthum bekennt, in allen Dingen, **temporalibus et spiritualibus**, Gehorsam schuldig sind; denn ein solcher Regent kann ihnen nicht befehlen, Christum zu verläug-

do rationes nostrae, propter quas assentimur propositioni alicui, non ab *ipsa propositione*, sed a *persona proponentis* derivantur, ut quem ita peritum judicamus, ut non fallatur, neque causam videmus, quare velit fallere; assensus noster, quia nascitur non a nostrae, sed alienae scientiae *fiducia*, Fides appellatur". Einen Unterschied zwischen fides und scientia findet er auch darin: hujus est, propositionem examinatione communitam et mansam lente admittere, illius autem, integram deglutire. — Acciditque homini, qui *mysteria fidei* ratione naturali conatur demonstrare, idem, quod aegroto, qui pilulas salubres, sed amaras vult prius mandere, quam in stomachum demittere; ex quo fit, ut statim revomantur, quae alioqui devoratae eum sanassent". Vergl. Leviath. Cap. 32. gleich im Eingang.

*) ibid. §. 6. „Dico alium articulum fidei praeter hunc, Jesum esse Christum, homini christiano ut *necessarium* ad salutem requiri nullum".

nen oder zu schmähen. Bekennt sich dagegen der Regent nicht zum Christenthum, so sind (die christlichen Unterthanen) in temporalibus ihm unzweifelhaft denselben Gehorsam schuldig; in spiritualibus haben sie sich an irgend eine christliche Kirche zu halten. Aber wie? soll man sich den Regenten widersetzen, wo man ihnen nicht zu gehorchen hat? Gewiß nicht! denn das wäre gegen den bürgerlichen Vertrag. Was ist also zu thun? „Eundum ad Christum per martyrium! Quodsi cui dictu durum videatur, certissimum est, eum non credere ex toto corde, Jesum esse Christum Filium Dei viventis (cuperet enim dissolvi et esse cum Christo), sed velle simulata fide christiana pactam civitati obedientiam eludere“ *). So haben wir wieder dasselbe Resultat, nur geschärft für den Fall, daß der Regent sich nicht zum Christenthum bekenne, wie die Unterthanen. Aus allen Schwierigkeiten und Verwicklungen geht der Staat als der durch kein Verhältniß beschränkte, nur sich selbst und Gott verantwortliche Herrscher hervor.

Zum Schlusse **) antwortet Hobbes noch denjenigen, welche sich wundern, daß er nur jenen Einen Artikel als einen solchen bezeichne, woran (innerlich) zu glauben zum Heil nothwendig sey, alle übrigen dem Gehorsam zutheile, den man auch ohne (inneren) Glauben leisten könne: ihre Verwunderung werde sich mindern, wenn sie bedenken, daß es sich bei den meisten dogmatischen Streitigkeiten um menschliche Herrschaft, bei einigen um den Gewinn oder Erwerb (de quaestu), bei einigen um den Ruhm handle ***).

---

*) ibid. §. 13. Vergl. Leviath. Cap. 42.

**) ibid. §. 14.

***) Um menschliche Herrschaft bei den Fragen über die eigenthüm-

Nach dieser ausführlicheren Darstellung möchte ein gedrängter Ueberblick zweckmäßig seyn.

Hobbes geht von der Erfahrung aus, daß die Menschen von Natur gleiche Neigungen und gleiche Kräfte haben, erklärt daraus die gegenseitige Furcht, und begründet in diesen Erscheinungen, indem er sich auf die richtige Vernunft beruft, für das Individuum das natürliche Recht der Selbsterhaltung, in welchem auch die Befugniß enthalten ist, seine Handlungen ganz und allein nach dem subjektiven Ermessen zu bestimmen; eine objektive allgemeine Regel, ein Gesetz des Handelns, giebt es insofern oder insoweit nicht. Dieses natürliche Recht der Selbsterhaltung enthält aber einen inneren Widerspruch; und dieser Widerspruch sucht seine Auflösung in dem natürlichen oder sittlichen Gesetz. Allein dieses Gesetz, obwohl innerlich (im Gewissen subjektiv) verbindlich, vermag doch mit dieser inneren moralischen Kraft nicht, das natürliche Recht der Selbsterhaltung zu verwirklichen, also jenen Widerspruch faktisch zu lösen; es muß eine objektive Macht gegründet werden, die dem Gesetze allgemeine (wenigstens in einem besonderen Gebiete) Geltung und somit dem Rechte Schutz giebt. Diese Macht ist der Staat. Derselbe geht aus dem gemeinsamen Entschlusse der Einzelnen hervor, ihren Willen Ei-

---

lichen Rechte (proprietates) der Kirche, über die Infallibilität, über das Recht, die heil. Schrift zu erklären, Sünden zu erlassen und zu behalten, zu excommuniciren, Gesellschaften zu stiften, über die Ehe, den Cölibat und die Canonizatio Sanctorum. Um Gewinn handle es sich bei den Fragen über das Fegfeuer und die Indulgenzen. Die Fragen über den freien Willen, die Rechtfertigung, de modo recipiendi Christum in sacramento seyen philosophische, wo es sich de *praestantia ingenii* handle.

nen Willen zu unterwerfen, und diesem Willen alle ihre Kräfte zur Verfügung zu stellen. Von diesem Moment an herrscht dieser Eine Wille unbedingt und unbeschränkt über diejenigen, die sich unterworfen haben; er hat das Recht, über sie in derselben Art und in demselben Umfange zu verfügen, wie im Natur-Zustande der Einzelne über sich selbst verfügen kann, d. h. nach seinem Gutdünken in allen Dingen und Beziehungen; er bestimmt auf allgemein-gültige Weise, was Mein und Dein, Recht und Unrecht, Gut und Bös, zu thun und zu lassen; auch was in den öffentlichen Unterrichts-Anstalten zu lehren ist, und die Unterthanen sind unbedingten und unbeschränkten Gehorsam zu leisten schuldig; subditi officium est, mandata superiorum non disputare, sed exsequi *). Zwar ist diese Staats-Gewalt ursprünglich in Folge von dem Vertrage der Einzelnen unter sich bei dem Volke als moralischen Person, aber dieses Volk gebietet über die Einzelnen als solche mit unbedingter Vollmacht, und, wenn die Gewalt von dem Volke auf Optimaten oder Einen Monarchen übertragen wird, so geht in diesem Akte die Persönlichkeit des Volkes zu Grunde, und es können also auch die Optimaten oder der Monarch durch keine Verbindlichkeit gegen das Volk in ihrem Regiment beschränkt seyn. Diese Herrschaft der Staats-Gewalt bezieht sich nicht blos auf die weltlichen Dinge, sondern umfaßt auch die Religion, d. h. die Verehrung Gottes. Zunächst gilt dieß allerdings von der natürlichen oder Vernunft-Religion; aber es gilt auch von der geoffenbarten, insbesondere christlichen Religion und der christlichen Kirche; christlicher Staat und christliche Kirche sind identisch und in Einer und derselben

*) De Cive Cap. 16. §. 18.

(moralischen oder physischen) Person ist die politische und die kirchliche Gewalt vereiniget. Freilich ist die Staats-Gewalt durch die Pflicht, für den Frieden, die Sicherheit und das Wohl der Unterthanen zu sorgen, in ihren Handlungen positiv und negativ bestimmt, aber die Beurtheilung, was zum Frieden, zur Sicherheit und dem Wohl der Unterthanen diene, steht ihr allein zu; freilich hat der Unterthan in gewißen Fällen das Recht, in Kraft seiner moralischen und religiösen Ueberzeugung den Befehlen der Staats-Gewalt nicht zu gehorchen, ja im Interesse der Selbsterhaltung sich ihr positiv zu widersetzen *), aber die Staats-Gewalt ist durch dieses Recht der Unterthanen in ihren Verfügungen so wenig beschränkt, daß sie eine solche Weigerung oder Widersetzung selbst mit dem Tode bestrafen kann. Dieß der gedrängte Ueberblick; manches Besondere, was noch besprochen werden könnte, wird in der Vergleichung der zwei Theorieen vorkommen, zu der wir nun übergehen.

III. Vergleichung der Rechts- und Staats-Theorieen des Spinoza und des Hobbes.

Diese Vergleichung wird wohl auf die einleuchtendste und gründlichste Weise angestellt werden, wenn wir

1) den Ausgangs-Punkt,
2) den Endpunkt der zwei Theorieen, und
3) die Vermittlung in Betracht ziehen, durch welche sie von ihrem Ausgangspunkt zu ihrem Endpunkt gelangen.

---

*) s. S. 68 dieser Abhandlung.

1) Der Ausgangspunkt ist, wie es scheint, in beiden Theorieen ganz derselbe, nämlich das natürliche Recht, und zwar in dem bestimmten Begriffe als natürliches Selbsterhaltungs-Recht. Allein ein bedeutender Unterschied stellt sich sogleich heraus, wenn wir näher untersuchen, wie in jeder der zwei Theorieen dieses natürliche Recht der Selbsterhaltung begründet und deducirt wird. Nach der Spinozischen Theorie liegt der Grund darin, weil jeder Mensch ein durch Gott in die Wirklichkeit gesetztes Wesen ist; nach der Hobbesischen liegt der Grund in natürlichen Neigungen des Menschen; d. h. dort ist die Begründung eine spekulative oder metaphysische, hier eine empirisch-anthropologische. Auf welcher Seite der Vorzug sey, wird bald und leicht entschieden werden können. Der Gedanke hat Evidenz, daß der Mensch, weil er durch Gott, die absolute Ursache alles Daseyns, in die Wirklichkeit gesetzt ist, ein Recht habe, zu existiren, und mit den von Gott verliehenen Kräften zu wirken, und sich im Daseyn zu behaupten. Aber mit Grund zweifelt man wenigstens, ob in den natürlichen Neigungen als solchen eine Rechtfertigung für den Menschen liege, sich selbst zu erhalten. Ich, das endliche Individuum, habe gewiße egoistische Neigungen und mit diesen das Recht, mich selbst zu erhalten! Hierin liegt keine Consequenz, dieß ist kein Gedanke! Nun beruft sich Hobbes freilich auf den Ausspruch der richtigen Vernunft; aber diese sogenannte richtige Vernunft ist ein Advokat, der Nichts vorzubringen weiß, als was der Client behauptet, d. h. den völlig unbegründeten Anspruch des Clienten. Ja, Hobbes verwickelt sich in einen Widerspruch mit sich selbst, indem er den Anspruch der natürlichen Neigungen durch das dictamen rectae rationis sanktionirt, und nachher sich gedrungen

sieht, dieselbe Vernunft zu Hülfe zu rufen, um diesen Anspruch, das natürliche Selbsterhaltungs-Recht als solches zu beschränken. Spinoza entgieng diesem Widerspruch, indem er auf dieser ersten (niedrigsten) Stufe von der Vernunft ganz abstrahirte, und es stellt sich jetzt sehr klar heraus, daß es *Consequenz des Denkens* war, wenn Spinoza behauptete, von *Natur* habe jeder Mensch, er möge vernünftig oder unvernünftig seyn, das Recht, sich selbst zu erhalten. Damit hängt eine weitere Bestimmung aufs genaueste zusammen: beide Philosophen sind darin mit einander einstimmig, daß es auf der Stufe des natürlichen Rechtes noch keinen Unterschied zwischen Mein und Dein, gerecht und ungerecht, gut und bös u. s. w. gebe, weil alle Handlungen und Verhältnisse dem subjektiv-individuellen Ermessen (der Subjektivität und ihrem Vermögen) anheim gegeben seyen. Nach der Theorie des Spinoza ist dieses consequent, sofern er das Selbsterhaltungs-Recht als ein rein-natürliches, den darauf sich beziehenden Zustand als einen rein natürlichen betrachtet, die Autorität der Vernunft völlig bei Seite setzend oder ignorirend; aber dasselbe kann man von der Theorie des Hobbes nicht rühmen; denn, wenn er das Selbsterhaltungs-Recht, auch sofern es ein natürliches ist, durch die Autorität der Vernunft sanktionirt, sollte sich diese Sanktion doch auch wohl auf die Ausübung des Selbsterhaltungs-Rechtes, auf die Bestimmungen und Verhältnisse des natürlichen Zustandes erstrecken. Man könnte glauben, in der Hobbesischen Theorie verhalte es sich wirklich so, denn die Vernunft schreibe ja das Gesetz vor, Frieden zu suchen, und was sich weiter daran anschließt. Indem man Frieden sucht, *tritt* man aus dem natürlichen Zustand *heraus*; der natürliche Zustand ist, obwohl das natürliche Selbsterhaltungs-Recht,

welches sich in ihm darstellt, von der Vernunft sanktionirt ist, ein Krieg Aller gegen Alle, d. h. ein Zustand, in welchem die Vernunft nicht waltet; dieß ist der Widerspruch.

So hat, was den Ausgangspunkt der Theorieen betrifft, der Pantheist im Vergleich mit dem psychologischen Reflexions-Philosophen Recht. Es hat dieß auch (um nur diesen Wink hier schon zu geben) auf das Moment des Ueberganges aus dem natürlichen Zustand in den bürgerlichen Einfluß. Spinoza mußte sagen, der natürliche Zustand involvire einen Widerspruch und negire sich selbst, weil dieser Zustand ihm ein noch nicht-vernünftiger ist, aber Hobbes konnte nicht dasselbe von jenem Zustand sagen, weil er demselben schon die Sanktion der Vernunft gegeben hat. Bei Spinoza ist ein wohlbegründeter Fortschritt von der an-sich-unwahren Einzelnheit zu der wahren Allgemeinheit, von der physischen zu der vernünftigen Macht, welchen Fortschritt Hobbes sich unmöglich gemacht hat. Doch dieß greift einem späteren Vergleichungs-Punkt vor.

2) Vergleichen wir jetzt die zwei Theorieen mit Rücksicht auf ihren Endpunkt. Beide gelangen bei dem Staate an, als demjenigen Institute, in welchem die menschlichen Interessen und Verhältnisse sich abschließen. Die Uebereinstimmung zwischen den zwei Theorieen in dieser Lehre vom Staat ist allerdings bedeutend, ebenso bedeutend aber, ja noch bedeutender der Unterschied. Fassen wir nur die Hauptpunkte ins Aug.

Nach beiden Theorieen ist der Staat die Einheit des Einzelnen und Besonderen, die Einheit, in welcher alle Elemente, Tendenzen und Interessen der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens begriffen sind; eine Zersplitterung dieser Elemente, Interessen und Tendenzen, eine Vertheilung der be-

sonderen an besondere, auch nur relativ von einander unabhängige Mächte und Unterordnung derselben unter solche Mächte ist nach beiden ebenso im Begriffe unwahr, als in der Ausführung gefährlich und schädlich. Das religiöse Element und Interesse macht keine Ausnahme; auch dieses ist in jener Einheit begriffen; bei dem entgegengesetzten Verhältnisse kommt nicht nur in das Leben des Allgemeinen, des Staates, sondern auch in die Gesinnung und das Leben des Einzelnen ein verderblicher, schwächender Zwiespalt. Mehr davon später.

Was nun aber den Geist betrifft, von welchem diese Einheit beseelt und beherrscht wird, oder den Zweck, der durch dieselbe und in derselben erreicht werden soll; so gehen die Theorieen schon auf bezeichnende Weise aus einander. Zwar ist nach beiden der Zweck nicht blos Erhaltung des Lebens schlechtweg; aber, wenn es sich dann um die nähere (positive) Bestimmung handelt, so weiß Hobbes keine andere zu geben, als: *jucundissime* **vivere**, ***delectatio*** **vitae**; Spinoza dagegen sagt, es solle ein menschliches Leben seyn, d. h. „**vita, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute et vita definitur**", wie er auch die **pax** nicht negativ als **belli privatio**, sondern positiv als **virtus, quae ex animi fortitudine oritur**, als **unio sive concordia animorum** begriffen wissen will. Es hat dieß seinen letzten Grund darin, daß nach Spinoza der Staat den Sieg der Vernunft über die natürlichen Begierden und Affecte darstellt, das verwirklichte Reich der Vernunft ist. Nun spricht zwar allerdings auch Hobbes von einer **recta ratio** und einem **dictamen rectae rationis**, wornach der Staat geordnet sey oder seyn soll. Aber mit demselben Worte **ratio** bezeichnen

freilich Spinoza und Hobbes ganz verschiedene Kräfte des menschlichen Wesens an sich und im Verhältniß zu den natürlichen Neigungen. Bei Hobbes ist die **ratio** offenbar nichts anderes, als der Verstand und die Klugheit, welche die zur Befriedigung der natürlichen Neigungen angemessenen Handlungen und Handlungsweisen finden und bestimmen; alle Gesetze und die darin begründeten Pflichten und Tugenden erscheinen nur als Mittel der Selbsterhaltung oder, wenn man auf das Prinzip zurückgeht, als Mittel zur Befriedigung der natürlichen Neigungen. Nach Spinoza dagegen ist die **Ratio** etwas selbstständiges, und so zu sagen **substantialiter** specifisches, welches sich, wie über das sinnliche Wahrnehmen und Vorstellen, so über die natürlichen Begierden und Affecte erhebt, und ein neues eigenthümliches Leben des Geistes im Erkennen und Wollen schafft. Und so hätte Spinoza mit weit größerem Retche sagen können, was Hobbes sagt: der natürliche Zustand verhalte sich zum bürgerlichen, wie das Thier (**bellua**) zum Menschen und der Uebergang aus jenem in diesen sey ein Uebergang aus dem thierischen Zustand in den menschlichen. Nach Hobbes ist der Mensch im bürgerlichen Zustand doch wesentlich nichts anderes, als das nicht mehr wilde, sondern gezähmte Thier, welches eben als solches seine natürlichen Neigungen oder Begierden sicher und vollständiger befriedigen kann, ein angenehmeres, vergnüglicheres Leben führt. Sehr bezeichnend ist es, daß Hobbes in derselben Stelle *) äußert, der natürliche Zustand habe zu dem bürgerlichen, d. h. die Freiheit zur Unterwerfung dasselbe Verhältniß, wie die Begierde zu der Vernunft, das Thier zum Menschen; also auf

*) De Cive Cap. 7. §. 18.

der Seite der Freiheit die Begierde, das Thier, auf der Seite der Unterwerfung (und welcher Unterwerfung!) die Vernunft und der Mensch! Nach Spinoza ist Freiheit nur da, wo Vernunft ist, und Freiheit ist in Wahrheit auch Zweck des Staates (Tract. theol. pol. Cap. 20. S. 331), sofern in diesem, nach den früher gebrauchten Ausdrücken, der Sieg der Vernunft über die Begierde, der Sittlichkeit über die Natur verwirklichet ist.

Diesem wesentlichen Unterschied in der Bestimmung von dem Zwecke des Staates, wo der Vorzug wieder klar und entschieden auf Seiten Spinozas ist, entspricht der weitere, der sich auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staats-Oberhaupt und dem Volke bezieht. Der Unterschied muß sich am schärfsten in der Theorie von der Monarchie darstellen.

Was diese betrifft, so findet sich zwar von Hobbes der Gedanke sehr deutlich und bestimmt ausgedrückt, daß sie eine von der Demokratie abgeleitete, vom Volke übertragene Regentschaftsform ist, aber eine vermittelst eines Vertrages mit dem Volke oder sonst auf andere Weise gesetzte Beschränkung der monarchischen Gewalt erkennt er nicht an; er sagt ausdrücklich, es lasse sich eine solche gar nicht construiren. Der Grund, den er dafür anführt, ist sehr scheinbar, und daher auch vielfältig bis auf die neuesten Zeiten benützt worden. In der Demokratie (so argumentirt Hobbes) ist allerdings das Volk als Einheit, als (moralische) Person der Inhaber der Staats-Gewalt; in dieser seiner Eigenschaft kann es die Staats-Gewalt von sich auf Ein Individuum übertragen, aber in diesem Akte giebt es seine Persönlichkeit auf (wird multitudo) und es steht somit dem Monarchen keine Person gegenüber, welche ihn verbindlich oder gegen welche er sich verbindlich

machen könnte. In dieser Argumentation liegt aber offenbar eine petitio principii, die Voraussetzung dessen, was bewiesen werden will oder soll, nämlich daß die Uebertragung eine absolute, unbedingte und unbeschränkte sey. Läßt es sich denken, daß das Volk die Staats-Gewalt, die es besitzt, nicht absolute, sondern bedingterweise an den Monarchen überträgt, so daß sein Regiment an gewiße Grundgesetze und Grundformen gebunden seyn, ja das Volk bei der wirklichen Ausübung der Funktionen der Staats-Gewalt in bestimmtem Maaße und bestimmten Formen mitwirken soll; so ist die ganze Argumentation falsch. Mit dem Begriffe der Uebertragung an sich ist aber der angenommene Fall nicht unvereinbar; er mußte also nur mit dem Begriffe der Staats-Gewalt unvereinbar seyn; und dieß ist allerdings die Ansicht des Hobbes; er konnte sich die Staats-Gewalt nur als Eine untheilbare und ungetheilte denken, wer auf einen Theil verzichtet, verzichtet auf das Ganze. So wird ihm die monarchische Staats-Gewalt eine Gewalt, die keine moralische Schranke hat, als den Willen des Monarchen, und keine andere physische, als die Gesammtkraft der Unterthanen. Allein diesen Begriff kann er selbst nur auf gewaltsame Weise durchführen; er schürzt sich selbst Knoten, die er nicht löst, sondern zerhaut. Er erkennt selbst an, daß es Handlungen gebe, die, wenn auch vom Staats-Oberhaupt befohlen, der Unterthan doch, ohne ungerecht zu seyn, unterlassen könne. Aber wie darf oder soll sich in einem solchen Falle die Staats-Gewalt benehmen! — Sie darf (soll vielleicht, je nachdem die Verhältnisse sind) den Unterthan selbst mit dem Tode bestrafen *)! Man möchte fragen,

*) Vergl. S. 70 auch 72 dieser Abhandlung.

ob es wohl der Wille und die Absicht des Volkes seyn könne, sich einer solchen Gewalt zu unterwerfen, da nach dem eigenen Ausdrucke des Hobbes auf Seiten der Unterwerfung die Vernunft ist? und wenn man die Frage so stellte: ob es wohl der Wille und die Absicht des Volkes seyn könne, eine solche Gewalt an den Monarchen zu übertragen; so müßte die weitere Frage einfallen, ob das Volk selbst eine solche Gewalt besitze? mit anderen Worten: ob es nicht bei Hobbes von vorne herein an der begriffsmäßigen Bestimmung der Staats-Gewalt fehle? Ganz abgesehen nämlich von der Frage: was, wieviel oder wie wenig von dem Volke an den Monarchen übertragen werden könne? handelt es sich in der philosophischen Theorie von dem Begriffe und der begriffsmäßigen Bestimmung der Staats-Gewalt an sich. Wenigstens den Keim einer solchen Bestimmung könnte man in dem Canon finden: **Salus populi suprema lex**; allein Hobbes entwickelt diesen Keim so wenig, daß er Alles dem **arbitrium** des Monarchen anheimstellt, und selbst da, wo er nicht umhin kann, unveräußerliche Rechte der Unterthanen anzuerkennen, ihnen die unbeschränkte Gewalt des Monarchen entgegensetzt, und sie damit erdrücken läßt.

Wenden wir uns nun zu Spinoza. Derselbe geht, wie wir gesehen haben, von der Demokratie aus, und zwar aus dem Grunde, weil sie sich am meisten der Freiheit nähere, welche die Natur Jedem gewährt, sofern in ihr Niemand sein natürliches Recht auf einen Anderen so übertrage, daß er in Zukunft von der Berathung ausgeschlossen sey, sondern auf die Mehrheit der ganzen Gesellschaft, wovon er selbst ein Theil ist; und so Alle, wie zuvor im natürlichen Zustande, gleich

bleiben *). Schon dieß erweckt ein günstiges Vorurtheil, sofern sich darin Achtung für persönliches Recht und persönliche Freiheit ausdrückt **). Ob er die Staats-Gewalt auf einen Vertrag zwischen dem Herrschenden und den Unterthanen gründe, darüber spricht er sich nicht bestimmt aus, ebensowenig über den Uebergang von der Demokratie in die Monarchie; um so bestimmter aber darüber, daß die Monarchie nur eine grundgesetzlich-bestimmte und beschränkte seyn könne, und zwar so, daß eine thätige Theilnahme des Volkes an der Staats-Verwaltung vermittelst gewißer eine Gesammtheit bildender Organe Statt finde. Zwar sind die Gründe, womit er die Nothwendigkeit einer solchen Constitution der Monarchie beweist, hauptsächlich politische, aber es darf dabei nicht übersehen werden, einmal die Erklärung, daß eine solche Einrichtung auch der Vernunft nicht widerstreite, und dann die andere, daß sie auch nicht mit dem unbedingten Gehorsam unvereinbar sey, den man dem Könige schuldig ist; denn die Grundgesetze des Staates seyen als **aeterna Regis decreta** anzusehen. Hierin liegt nämlich der philosophische Gedanke, daß es eine in der Vernunft und in dem Begriffe der Staats-Gewalt selbst begründete Schranke derselben gebe, die Staats-Gewalt nur mit einer gewißen Beschränkung eine vernünftige und in sich wahre Macht sey, die Willkühr sich beschränken müsse, um königlicher Wille zu werden und zu seyn, also — im Gegensatze — die subjektive Willkühr durch die Vernunft und den Begriff der Staats-Gewalt ausgeschlossen sey. Derselbe Sinn liegt dann offenbar in den Ur-

*) Vergl. S. 52 dieser Abhandlung, Anmerk.
** Hobbes sieht darin nur einen Ausdruck der ambitio. Leviath. Cap. 18.

theilen, womit die Ansicht, es liege im Interesse des Friedens und der Eintracht, alle Gewalt Einem zu übertragen, zurückgewiesen wird: „**Si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius. — Servitutis, non pacis interest, omnem potestatem ad unum transferre**“ (**Tract. pol. Cap. 6. §. 4**). Spinoza begnügt sich sodann mit dieser philosophischen Wahrheit als solcher nicht, sondern macht sie in grundgesetzlichen Bestimmungen objektiv geltend. Diese grundgesetzlichen Bestimmungen gehen ihrem wesentlichen Inhalt nach von dem Gedanken aus, daß die Repräsentanten des Volkes es seyn sollen, welche die Constitution des Staates hüten und den Monarchen auf den Grund derselben berathen, vermittelst welcher er auch seine Beschlüsse dem Volke promulgirt und zur Vollziehung bringt. Auch den Gerichten vergißt Spinoza nicht eine gesetzlich-bestimmte Organisation und Ordnung zu geben. Das Prinzip und Interesse der monarchischen Gewalt, welche durch diese Verfassung verletzt und beeinträchtiget scheinen könnte, wollte Spinoza ohne Zweifel dadurch wahren, daß er die Wahl dieser Repräsentanten des Volks aus der übrigens gesetzlich-bestimmten Classe von Bürgern nicht dem Volke, sondern dem Könige überläßt, ebenso die Entscheidung über die verschiedenen in der Raths-Versammlung vorgekommenen Ansichten (unter einer gewißen Beschränkung), wie der König auch das Recht hat, die Gegenstände der Berathung zu bestimmen. Alles concentrirt sich zuletzt in dem Satze, daß zwar nicht Alles, was der König wolle, zu Recht bestehe, aber Alles, was zu Recht bestehen soll, erklärter Wille des Königes seyn müsse, und umgekehrt. Wenn hiemit die Einheit der Staatsregierung gerettet ist, so hat auf der anderen Seite die Persönlichkeit und das

in dieser Persönlichkeit gegründete Recht der Unterthanen volle Anerkennung gefunden. Der Gegensatz zwischen Spinoza und Hobbes in Beziehung auf diesen Grundbegriff und dieses Grundverhältniß stellt sich noch recht scharf in der Lehre von der Succession heraus.

Hobbes behauptet, der Monarch könne durch Testament sich einen Nachfolger setzen, seine Staats-Gewalt verkaufen und verschenken, die Unterthanen seyen am besten daran, wenn sie des Herrschers Erbschaft seyen; d. h. er sieht das Volk wie ein Eigenthum, wie eine Heerde an, die dem Monarchen gehören. Spinoza fällt über diese Ansicht folgendes Urtheil *): diejenigen, welche behaupten, der König könne darum, weil er die Herrschaft besitzt (imperii Dominus est) und mit absolutem Recht inne hat, dieselbe übertragen, wem er wolle, und zum Nachfolger erwählen, wen er wolle, und es sey sofort der Sohn des Königes mit Recht Erbe der Herrschaft; täuschen sich gewiß. Denn der Wille des Königes hat nur solange Rechtskraft, als er das Schwerdt des Staates hält: Der König kann also zwar von der Regierung abtreten, aber sie einem Anderen nicht übergeben, ohne die Einwilligung des Volkes (multitudine) oder des stärkeren Theiles desselben. Um dieses klarer einzusehen, ist zu bemerken, daß die Kinder nicht nach dem natürlichen, sondern nach dem bürgerlichen Recht Erben der Eltern sind; denn nur in Folge der Macht des Staates ist Jemand Eigenthümer von Gütern, und nur in Kraft derselben Macht (die ewig ist) kann Jemand auch für die Zeit nach seinem Tode über seine Güter verfügen.

*) Tract. pol. Cap. 7. §. 25. — Man fühlt sich hier versucht, anzunehmen, Spinoza nehme bestimmte Rücksicht auf Hobbes.

Ganz anders verhält es sich mit dem Könige; denn der Wille des Königes ist identisch mit dem bürgerlichen Rechte, und der König mit dem Staate; mit dem Könige stirbt also gewißermaßen der Staat, der bürgerliche Zustand kehrt in den natürlichen, und folglich die höchste Gewalt zum Volke (multitudinem) zurück, welches mit Recht neue Gesetze geben und die alten abschaffen kann. Und so erhellt, daß Niemand dem Könige dem Rechte nach folgt, außer wen das Volk als Nachfolger haben will, oder in der Theokratie, wie der ebräische Staat war, wen Gott durch die Propheten erwählt. Wir könnten dieß auch daraus ableiten, daß die Macht oder das Recht des Königes in Wahrheit der Wille des Volkes oder des stärkeren Theiles davon ist, oder auch daraus, daß die mit Vernunft begabten Menschen ihres Rechtes sich nie so begeben, daß sie aufhörten, Menschen zu seyn, und wie das Vieh gehalten werden.

Dieselbe Achtung der Menschen als vernünftiger Wesen drückt sich in der Spinozischen Lehre von der Freiheit zu reden und zu lehren aus; eine ähnliche finden wir in der Hobbesischen Theorie nicht; sie wäre auch mit derselben schlechthin unvereinbar.

Einleuchtend ist nun aber, daß Hobbes nur mit der Lehre von der constitutionellen Monarchie den harten, unerträglichen Widersprüchen entgehen konnte, in welchen sich seine Theorie von dem Verhältnisse zwischen dem Staats-Oberhaupt und den Unterthanen befindet. Er kann nun einmal die Anerkennung der Wahrheit nicht von sich weisen, daß der Mensch, als moralisches Wesen, gewiße Rechte hat, die an sich unveräußerlich sind, und daher auch mit dem Eintritt in den Staat nicht aufgegeben werden. Diesen Rechten hätte er in seiner Con-

struktion des Staates Achtung und Schutz verschaffen sollen; statt dessen setzt er ihnen eine brutale Staats-Gewalt entgegen — wir können sie in diesem Falle nicht anders bezeichnen. Denn wollte Hobbes sich etwa so rechtfertigen, daß er sagte: Gewisse Rechte mögen an sich wohl unveräußerlich seyn, aber man müsse die besonderen Fälle unterscheiden, je nachdem es mit dem allgemeinen Interesse vereinbar oder unvereinbar sey, daß der einzelne Unterthan dieselben anspreche und geltend mache; darüber habe die Staats-Gewalt zu entscheiden, und könne also die Ausübung des Rechtes dem Unterthanen in dem ersteren Falle gewähren, im anderen verweigern, und etwas Anderes habe er nicht behauptet; so würde man ihm mit Recht erwiedern: Angenommen, es gebe kein an sich unter allen Umständen und Verhältnissen unveräußerliches Recht des Menschen, so bedürfe es doch gerade da, wo es sich von so wesentlichen Rechten handelt, der gesetzlichen Normen, wornach in vorkommenden Fällen zuerst die Handlungsweise des Unterthanen bestimmt werde, und widersprechend sey es, auf der einen Seite den Unterthanen den Anspruch machen zu lassen, auf der andern Seite der Staats-Regierung die Strafgewalt einzuräumen, denn durch das eine werde das andere ausgeschlossen. Eine gar zu rohe Vorstellung sey es aber, wenn die Verweigerung des Gehorsams dadurch gerechtfertiget werde, daß die Staats-Gewalt einen Anderen finden werde, der ihren Befehl vollzieht *); oder wenn Verbrechern, welche die Todesstrafe verwirkt haben, das Recht eingeräumt werde, sich mit bewaffneter Gewalt gegen die Regierung zu vertheidigen **)! Hobbes hätte wohl nicht offener selbst zugestehen

*) s. S. 70 dieser Abhandlung, Anmerk.
**) s. S. 68 dieser Abhandlung.

können, daß die absolute Gewalt inconsequent (sofern sie an dem Ersten, der sich weigert, zu gehorchen, vorübergeht, wenn sie einen Zweiten gehorsamen finden kann) und also in sich unhaltbar sey; und wenn er zugeben muß, daß mit einer vernunftwidrigen Ausübung der Staats-Gewalt der Regent gegen die natürlichen Gesetze sich verfehle, so hätte ihn dieß wohl mahnen sollen, daß diesen natürlichen Gesetzen im Staate ein positiver Ausdruck und ebendamit eine positive Autorität zu geben sey.

Allen diesen Inconsequenzen und Widersprüchen entgeht Spinoza auf eine ebenso einfache als gründliche Weise durch seine Lehre von der constitutionellen Monarchie; und so hat, wie gesagt, der Pantheist wie am Ausgangs-Punkt, so am Endpunkt den entschiedenen Vorzug.

3) Widmen wir jetzt noch unsere Aufmerksamkeit der Vermittlung.

Betrachten wir dieselbe von der formellen Seite, so scheint die Theorie des Hobbes allerdings klarer und geordneter zu seyn; sie giebt nach einander die besonderen Momente an, durch welche der Uebergang vom natürlichen in den bürgerlichen Zustand vermittelt wird. Durch das natürliche Selbsterhaltungs-Recht der Einzelnen wird ein Krieg Aller gegen Alle hervorgerufen, in welchem jenes Recht gefährdet ist oder gar untergeht. Diesem Kriege Aller gegen Alle ein Ende zu machen, das individuelle Selbsterhaltungs-Recht zu verwirklichen, zur Wahrheit des Lebens zu machen, soll man Frieden schließen, der Friede wird aber gewonnen, indem man vermittelst eines Vertrages auf sein natürliches Recht theil- und beziehungsweise verzichtet, diesen Vertrag hält, und die übrigen socialen Pflichten anerkennt; die Ausübung dieser Pflichten end-

lich, und somit den Frieden soll man sichern durch die Errichtung des Staates und der Staats-Gewalt vermittelst des pactum unionis. So erscheint hier, wie gesagt, ein klarer und geordneter Fortschritt durch besondere Momente zu seyn, um vom Anfang zum Ende zu kommen, und im Ende den Anfang als gewiß und gesichert zu haben.

Bei Spinoza finden wir eine so in bestimmten Momenten entwickelte Vermittlung nicht.

Allerdings macht er darauf aufmerksam, daß das natürliche Recht, solange es durch die Macht jedes Einzelnen bestimmt wird und rein-individuelles ist, in Wahrheit und Wirklichkeit nicht besteht, weil die Behauptung desselben nicht gesichert ist; ferner darauf, daß Jeder um so weniger vermag, und folglich um so weniger Recht besitzt, je mehr er Grund zur Furcht hat; endlich darauf, daß die Menschen ohne gegenseitige Hülfe kaum im Stande sind, das Leben zu erhalten, und den Geist auszubilden; und schließt aus allem diesem, daß das natürliche Recht, welches dem menschlichen Geschlecht eigenthümlich ist, kaum gedacht und begriffen werden könne, wenn die Menschen nicht ein gemeinsames Recht gründen u. s. w. Dieß sind offenbar bloße subjektive Reflexionen, keine wissenschaftliche Entwicklungs-Momente, ausgenommen den Gedanken, daß das natürliche Selbsterhaltungs-Recht, sofern es als individuelles gefaßt wird und sich geltend machen will, sich selbst negirt. Daran würde sich von selbst der weitere Gedanke anknüpfen, daß das Einzelne als solches keine Wahrheit hat, sondern diese Wahrheit erst in dem Allgemeinen findet. Dieser Gedanke: das Einzelne hat nicht für sich als solches, sondern nur als Moment und Glied des Allgemeinen Wahrheit, ist allerdings ein wahrhaft-spekulativer Gedanke,

und sofern bei Spinoza der Uebergang vom natürlichen Zustand in den Staat auf diesem Gedanken beruht, ist die Vermittlung eine wahrhaft spekulative. Die Vermittlung geschieht aber bei Spinoza noch durch einen bestimmteren Gedanken; nämlich durch den Gegensatz zwischen Natur und Vernunft. Ich habe mich hierüber schon S. 44 und folg. dieser Abhandlung ausführlich erklärt, und verweise also darauf. Nur Eine Bemerkung mag noch erlaubt oder nothwendig seyn: Wenn und sofern es der Gegensatz zwischen Natur und Vernunft ist, durch welchen der Uebergang vom Naturzustand in den Staat vermittelt wird, so kann dieser Gegensatz kein absoluter, und so zu sagen äußerlicher seyn, d. h. kein solcher, daß die Vernunft außer (extra) der Natur, die Natur außer der Vernunft, die Vernunft eine naturlose, die Natur eine vernunftlose, in Folge davon der Naturzustand vernunftlos und der Staat naturlos wäre. Dieß ist auch nicht die Ansicht des Spinoza. Er sagt ja ausdrücklich, schon in dem natürlichen Zustand sey derjenige der mächtigste und maxime sui juris, welcher von der Vernunft geleitet wird *); die Macht eines Menschen sey nicht nach der Stärke des Körpers, sondern nach der Tapferkeit des Geistes zu schätzen, und diejenigen also die selbstständigsten (maxime sui juris), welche an Vernunft die kräftigsten sind, und von derselben sich am meisten leiten lassen **); es sey dem Menschen weit nützlicher, nach den Gesetzen und bestimmten Vorschriften der Vernunft zu leben, welche auf den wahren Nutzen des Menschen abzwecken ***). Und wenn er dann weiter sagt, die Vereinigung unter gemeinsames

*) Tract. pol. Cap. 3. §. 7.
**) ibid. Cap. 2. §. 11.
***) Tract. theol. pol. Cap. 16. S. 362.

Recht, unter Einen Willen und Eine Macht würde zwecklos seyn, wenn die Menschen nur dem folgen wollten, was die Begierde anräth, sie müssen sich also fest verbinden, Alles nur nach den Vorschriften der Vernunft zu regieren (ebendas.); so liegt ja darin unverkennbar der Gedanke, daß der Unterschied zwischen dem natürlichen Zustand und dem Staate, der Uebergang von jenem in diesen im Grunde nur darin bestehe, daß die Vernunft, die schon in dem natürlichen Zustand dem Einzelnen die größte Kraft gebe, in dem Staate zur allgemeinen Kraft und Gewalt gebracht werde, so, daß die Natur als die Grundlage, die Basis der Vernunft bleibt und das Werkzeug derselben wird. Dieß ist nun aber freilich nach der ganzen Weltanschauung des Spinoza nicht subjektives Thun der Menschen, sondern nothwendige Entwicklung der Sache, des Begriffes, der Idee, der objektiven Vernunft.

Sehen wir dagegen die Vermittlung, die Hobbes giebt, näher an; so müssen wir uns vor Allem erinnern, daß die Vernunft, wie sie gleich das erstemal auftritt und sich ausspricht, als sanktionirend die natürlichen Neigungen mit ihrem Anspruch, dem Selbsterhaltungs-Recht, offenbar keine andere und höhere ist, als die subjective. Dieselbe subjektive Vernunft wird und muß es also auch seyn, welche die natürlichen Gesetze giebt und den Staat erzeugt, d. h. dieß Alles ist, um es recht zu sagen, ein Rath der das Interesse der natürlichen Neigungen wahrenden Klugheit. Ob aber diese Klugheit sich nicht verrechnet, wenn sie zuletzt das Interesse der Einzelnen dem Einen unbeschränkten Willen, der Willkühr — sogar der individuellen unterwirft? Dieß erinnert noch an einen wesentlichen Unterschied zwischen den Theorieen des Hobbes und des Spinoza. Spinoza, wie er von einer spekulativen Grundlage

ausgeht, schließt auch mit einem spekulativen Gedanken — der allgemeinen, objektiven Vernunft *); Hobbes geht von der einzelnen Subjektivität aus, und schließt auch mit der einzelnen Subjektivität ab, womit sich der Anfang selbst Lügen straft. Wahr ist es freilich, daß bei Spinoza eine klare Darlegung und Entwicklung des Ueberganges und der Vermittlung vermißt wird, was mit dem mangelhaften Einbau seines Systemes überhaupt zusammenhängt. Aber aus der ganzen vorangegangenen Darstellung und Vergleichung hat sich doch gewiß das Resultat herausgestellt, daß die Theorie des Spinoza von Recht und Staat, wie an sich interessant, so auch ein interessantes Seitenstück zu der des Hobbes bildet, und vor dieser in jeder Hinsicht den entschiedenen Vorzug hat, daher auch wohl verdient hätte, schon lange wenigstens derselben Aufmerksamkeit gewürdiget zu werden, welcher so oft und so angelegentlich die andere gewürdiget worden ist.

Noch ein Wort zur Vergleichung dieser zwei Theorieen in der Lehre von dem Verhältniß zwischen Staat und Kirche.

Was diese betrifft, so stimmen freilich beide wieder in dem Satze überein, daß die politische und die kirchliche Macht in der Einen Staats-Gewalt vereiniget und concentrirt seyn soll; aber, wer mit dem Geiste der beiden Systeme auch nur einigermaßen vertraut ist, wird einen Unterschied wohl begründet finden, der ja auch in den früher angeführten Stellen liegt.

Spinoza unterscheidet die innere und die äußere — praktische Seite der Religion. Die letztere besteht in der Gerechtigkeit und der Liebe (justitia et charitas), nicht nur nach den Lehrsätzen der natürlichen, sondern auch nach denen der

---

*) Tract. pol. Cap. 2. §. 21.

geoffenbarten, und insbesondere der christlichen Religion *). Von dieser sagt er nun einestheils, daß nur in dem Staate die Ausübung derselben möglich sey, anderntheils, daß diese Ausübung mit dem Frieden und der Erhaltung des Staates in Einklang und Uebereinstimmung gebracht werden müsse, und zieht daraus den Schluß, daß die auf jene praktische Religion sich beziehenden Bestimmungen und Vorschriften nur von der Staats-Gewalt ausgehen können und sollen, indem im entgegengesetzten Falle die Einheit des Staates gestört und zerrissen werde. Hierauf solle sich aber auch die Staats-Gewalt beschränken; alles Uebrige dem freien Urtheile eines Jeden überlassen (Tract. theol. pol. Cap. 18. S. 403. 411. Cap. 20. ganz am Schlusse). Die innere Religiosität sey ein unveräußerliches Recht eines Jeden (Ebend. S. 406) und falle unter keine öffentliche Autorität (Ebendas. S. 275). Unter dem Ausdrucke: „Alles Uebrige" versteht er aber auch die Auffassung und Erklärung der Religions-Urkunden, was offenbar mit seiner Lehre von der Freiheit, zu reden und zu lehren, aufs genaueste zusammenhängt. Wie sich von selbst versteht, will er aber diese Freiheit den öffentlich-bestellten Lehrern nicht zugestehen; diese haben als solche nur dasjenige zu lehren, was von der Staats-Gewalt genehmiget ist. Mit anderen Worten: der Staat verlangt von dem Einzelnen Nichts, als daß er die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe

*) Vergl. die interessante Epistol. 74. „Est — ut cum Johanne dixi, justitia et charitas unicum et certissimum verae fidei catholicae signum et veri spiritus sancti fructus et ubicunque haec reperiuntur, ibi Christus revera est, et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi spiritu duci possumus in amorem justitiae et charitatis". Auch Epistol. 21.

den bestehenden Gesetzen gemäß übe; was seine religiöse Ueberzeugung betrifft, gewährt ihm der Staat Gewissensfreiheit, auch die Freiheit, in Rede und Lehre seine religiöse Ueberzeugung auszusprechen, „modo simpliciter tantum dicat vel doceat et sola ratione, non autem dolo, ira, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex autoritate sui decreti introducendi“. Dagegen sobald und sofern die Einzelnen eine Kirche gründen wollen, oder wirklich bilden, hat Niemand, außer in Kraft der Autorität oder Erlaubniß der Staats-Gewalt, das Recht und die Vollmacht, sacra administrandi u. s. w. s. S. 36 dieser Abhandlung. Jene Wahrung der Gewissensfreiheit, der inneren Religiosität mußte freilich demjenigen sich von selbst verstehen, der die wahre Frömmigkeit allein darein setzt, daß der Mensch Gott als den in Allem, was ist und geschieht, gegenwärtigen anschaut, und von der Liebe zu dem ewigen Wesen durchdrungen ist; das ist ja wohl ein Heiligthum, in welches keine menschliche Macht eindringen kann. Ebenso gewiß mußte sich aber auch dem Spinoza aus seinem Begriff vom Staat ergeben, daß, sobald die innere Ueberzeugung des Einzelnen in Handlungen, überhaupt in die äußere Erscheinung heraustritt, die Staats-Gewalt auf negative oder positive Weise sich geltend zu machen befugt und verpflichtet sey.

Hobbes geht auch hier nicht so tief; er nimmt die Sache von der subjectiv-psychologischen Oberfläche. Zwar sagt er, die Vernunft bestimme die Verehrung Gottes; aber den Grund von dem religiösen Glauben der Menschen findet er in dem Bewußtseyn der eigenen Schwäche, womit sich Furcht verbindet, und in der Bewunderung der natürlichen Erscheinungen. Die reine Subjektivität dieser Ansicht drückt sich auch noch darin aus, daß er nur von plerique spricht, denen über

religiöse Glaube aus solchem Grunde sich ergebe; es ist also nicht Nothwendigkeit der Sache, und die Vernunft, welche die Verehrung Gottes bestimmen soll, wird also wohl auch wieder die subjektive seyn, welche durch irgend eine angemessene Vorstellung jenes Bewußtseyn der Schwäche und jene Furcht zu beschwichtigen, und die natürlichen Erscheinungen zu erklären versucht. Die Bestimmung dieser religiösen Vorstellung dem Staate anheimzugeben, kann wohl unbedenklich seyn, und man muß sich fast wundern, daß Hobbes noch einige Schwierigkeiten findet und zu heben sucht. Offenbar hat ihm schon ein anderer bestimmterer Begriff von Gott vorgeschwebt, als sich aus jener subjektiv-psychologischen Begründung ergiebt. Er giebt ja auch zu, daß die Menschen auf jenem Wege größtentheils in den Götzendienst verfielen, und kommt damit zu einer übernatürlichen Offenbarung Gottes. Wie sich nun gegenüber von einer auf dieser Grundlage beruhenden Religion die Staats-Gewalt verhalte, das ist schon eine schwierigere, gründlicher zu erwägende Frage. Wir heben, mit Umgehung des Judenthums, nur die christliche Religion heraus. Wie benimmt sich hier Hobbes? Er versetzt das Reich Christi in das Jenseits, reducirt für dieses Leben den christlichen Glauben auf das Minimum, daß Jesus der Christ ist, und hält sich im Uebrigen an die äußeren Bestimmungen, daß Jemand das Recht habe, die Bekenner jenes Glaubens an Einen Ort zusammenzurufen, und diese verpflichtet seyen, dieser Berufung zu folgen, um den Satz zu gewinnen, daß christlicher Staat und christliche Kirche identisch seyen. Jenen Glauben wird ein christlicher Regent nicht antasten, und der christliche Unterthan kann sich also unbeschadet seiner religiösen Ueberzeugung Allem unterwerfen, was die Staats-

Gewalt sonst in religiösen Angelegenheiten anordnet und befiehlt; ist aber der Regent nicht ein christlicher, so tritt der alte Widerspruch hervor: er kann dem Unterthanen anmuthen, Christum zu verläugnen, aber der Unterthan ist nicht verpflichtet, zu gehorchen, und wird Martyrer! Statt das Verhältniß vernunft- und rechtsgesetzlich zu bestimmen, wird auch die religiöse Ueberzeugung in Absicht auf das Dogma dem Staate zum Opfer dargebracht. Spinoza verfuhr auch hier consequenter und gerechter. Der religiöse Glaube (im engeren Sinne; was das Dogma betrifft) ist ein von der Staats-Gewalt unantastbares Recht der persönlichen Freiheit; nur die praktische Religion, insbesondere das praktische Christenthum steht unter ihrer Leitung und Bestimmung, und der Unterthan darf und soll sich derselben unterwerfen, einmal weil überhaupt und im Allgemeinen nur der Staat ihm die Möglichkeit giebt, die socialen Tugenden der Gerechtigkeit und Liebe (in welchen das praktische Christenthum besteht) zu üben, und dann weil, wenn der Staat auch hier die persönliche Freiheit gewähren lassen wollte, dieses nothwendig eine innere Zerrissenheit des Staatslebens zur Folge haben würde. Dieß ist das Verhältniß des Einzelnen zum Staate. Wollen dann endlich die Einzelnen eine religiöse Gemeinschaft, eine Kirche, stiften, so ist dieselbe positiv und negativ von der Staats-Gewalt abhängig; dieß fordert die wesentliche, schlechthin nicht aufzugebende Einheit des Staates und des Staatslebens.

Uebrigens darf zum Schlusse nicht übersehen werden, daß Spinoza und Hobbes wenigstens eine relative Selbstständigkeit der Kirche gegenüber vom Staate insofern anzuerkennen scheinen, als sie nicht alle Bestimmungen von der Staats-Gewalt unmittelbar ausgehen lassen, sondern (in gewißen Fällen) aus-

drücklich fordern, daß sie sich der Kirchenlehrer als der vermittelnden Organe bedienen solle. Am bestimmtesten drückt sich in dieser Beziehung Hobbes aus, wenn er verlangt, da, wo es sich von den Mysterien des Glaubens handle, sey der christliche Regent verbunden, durch gehörig ordinirte Kirchenlehrer die heil. Schrift erklären zu lassen; beruft er sich doch sogar auf die hiezu nothwendige **benedictio divina, per impositionem manuum ab ipso Christo derivanda**, ja auf die **infallibilitas** der auf solche Weise Consecrirten. Was vom christlichen Regenten verlangt ist, hätte gewiß noch mit mehr Grund von dem nicht-christlichen verlangt werden können und sollen. Und abgesehen von dem, was so eben von der **benedictio divina** und **infallibilitas** angeführt worden, wornach ohne Zweifel die Staats-Gewalt unbedingt an die Entscheidungen der Kirchenlehrer gebunden seyn würde; so hätte doch gewiß, wenn solche vermittelnde Organe als nothwendig erkannt werden, schon daran die Frage sich anknüpfen können, wiefern und wieweit die Staats-Gewalt die Erklärungen derselben über die Mysterien des Glaubens zu respektiren habe? und es hätte dieß auf die Ueberzeugung führen müssen, daß eine positiv-gesetzliche Bestimmung auch dieses Verhältnisses nothwendig sey, um Alles in die rechte und klare Uebereinstimmung zu bringen, wodurch die Einheit des Staates und des Staatslebens nicht nur nicht gefährdet oder gar aufgelöst, sondern vielmehr bekräftiget und gesichert würde. Allein dieser vernünftige Gedanke (den Spinoza auf dem politischen Gebiete so bestimmt aufgefaßt und so schön durchgeführt hat) *)

*) Denselben auch auf das kirchliche Gebiet und dessen Verhältniß zu dem politischen anzuwenden, fühlte er kein Bedürfniß aus Gründen, die nicht schwer zu errathen sind.

lag dem Hobbes ganz ferne. Mit jeder, auch in der Natur der Sache oder des Verhältnisses liegenden Beschränkung und Bestimmung war ihm seine Vorstellung von dem Wesen der Staats-Gewalt zerstört, d. h. er konnte sich schlechthin nicht zu dem vernünftig-bestimmten und ausgebildeten Begriffe der Staats-Gewalt erheben; ihm war auch die Einheit des Staates eine so einfache, leere, daß sie eine innere Mannigfaltigkeit an sich bestimmter und sich gegenseitig bestimmender Momente nicht vertrug.

IV. Betrachtungen über das Verhältniß zwischen dem Staate und der Kirche.

In den Theorieen der beiden Männer vom Staate ist wohl am auffallendsten die Lehre von dem Verhältnisse zwischen dem Staat und der Kirche; und es möge daher vergönnt seyn, über diese Frage einige Betrachtungen anzuknüpfen, die übrigens den Gegenstand nur an sich nach allgemeinen Begriffen und Grundsätzen, d. h. in philosophischer Weise auffassen, beurtheilen und bestimmen sollen.

Wenn man von diesem Standpunkte aus über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche nachdenkt, so ergeben sich wohl von selbst dreierlei Ansichten, zunächst als mögliche:

I) Der Staat betrachtet die Religion rein als Angelegenheit des Einzelnen und die äußere religiöse Gemeinschaft, die Kirche, rein als einen Privatverein;

II) der Staat betrachtet die Religion und die Kirche als ein (mehr oder minder) wichtiges und bedeutsames Mittel für seine weltlichen Zwecke;

III) der Staat betrachtet den religiösen Glauben und die religiöse Gemeinschaft seiner Bürger als ein wesentliches Element seines Daseyns und Lebens.

Diese drei verschiedenen Ansichten wären nun weiter zu erläutern, und theils an sich theils im Verhältnisse zu einander zu beurtheilen.

I. Nach der ersten Ansicht verhält sich der Staat ganz indifferent gegen Religion und Kirche als solche ihrem eigenthümlichen Wesen nach. Allerdings wird er darüber wachen, daß keine Vorstellungen geglaubt und gelehrt werden, die dem politischen Gemeinwesen und der Ordnung desselben widerstreitend sind oder gefährlich werden könnten, daß keine Ceremonieen und Gebräuche geübt werden, wodurch die öffentliche Ruhe gestört und die öffentliche Sittlichkeit verletzt wird, daß die ganze innere Organisation eines Vereins der Art mit den bestehenden Staats-Gesetzen vereinbar sey, auch daß ein solcher religiöser Verein die natürlichen und staatsbürgerlichen Rechte der nicht in ihm Begriffenen respektire, endlich daß, wenn etwa mehrere solche religiöse Privatvereine innerhalb seines Gebietes neben einander bestehen, keiner von dem anderen in seiner vom Staate anerkannten oder geduldeten Existenz beeinträchtiget werde. Aber auf dieses, auch gegen andere Privatvereine zu beobachtende rein-negative Verhalten wird sich der Staat beschränken; positiv wird er sich dieser Vereine nicht annehmen; er wird sie selbst für alles sorgen lassen, was sich auf die Bildung und Belohnung ihrer Lehrer, auf die Bestreitung der für den Cultus nothwendigen Mittel u. s. w. bezieht; einen öffentlichen Charakter wird er einem solchen Vereine nie verleihen, ihn nie mit einem öffentlichen Charakter auftreten lassen; er wird daher auch von

dem bürgerlichen Leben, den Handlungen und Verhältnissen desselben den Einfluß eines solchen Vereins oder solcher Vereine schlechthin entfernt halten und ausschließen.

Es kommt, sogar auch in der neuesten Zeit, die Ansicht vor, daß dieses Verhältniß dem Wesen und Interesse der Religion und Kirche am angemessensten und zuträglichsten sey. Allein nach meiner Ueberzeugung sollte es sich bei einigem Nachdenken ebenso einfach als klar ergeben, daß, wo dieses Verhältniß Statt findet, Staat und Kirche, für sich und nach ihrer Beziehung zu einander, auf der niedrigsten Stufe stehen, auf einer Stufe, wo in beiden das Bewußtseyn ihrer selbst und ihrer gegenseitigen Beziehung noch roh, unentwickelt und unausgebildet ist *).

Nehmen wir, um diese Ueberzeugung zu rechtfertigen, zuerst den Standpunkt der Kirche ein. Wir wollen nicht fragen, ob die Kirche, wenn sie als bloßer Privatverein vom Staate betrachtet und behandelt wird, nicht einen für sie höchst wünschenswerthen Schutz und eine ihr fast unentbehrliche Unterstützung vermissen müsse, weil wir mit dieser Frage diejenigen zu beleidigen fürchten müßten, welche einmal der Meinung sind, die Kirche könne und solle allein durch die Macht des Geistes bestehen und von geistigen Mitteln leben, allein um

*) Man hat sich auf das Beispiel der nordamerikanischen Freistaaten berufen. Allein — um von allem Anderen Nichts zu sagen — ist es ja doch 1) unverkennbar, daß dort die kirchlichen Verhältnisse sich erst zu entwickeln und zu bilden anfangen, 2) gar zu unverständig, wenn man den Vorschlag macht, eine schon seit Jahrhunderten bestehende, mit dem Staats- und Volksleben aufs innigste verwachsene Kirchenverfassung aufzulösen, um jenes Muster nachzuahmen.

so gewisser werden wir gerade im Sinne dieser Meinung auf Folgendes aufmerksam machen dürfen.

Je mehr sich die Kirche als eine geistige, und daher im Verhältnisse zu dem Staate, in welchem sie blos den Werth und die Stellung eines Privatvereins hat, als die höhere Macht weiß und fühlt, um so schmerzlicher wird sie es bedauern, von dem bürgerlichen Leben ignorirt und isolirt zu seyn; um so stärker und lebhafter muß in ihr der Drang seyn, auf die Gestaltung und Bewegung des bürgerlichen Lebens im Allgemeinen, wie in besonderen Verhältnissen und selbst einzelnen Handlungen einzuwirken, und zwar mit einem anerkannten Einflusse; weil nur dieß ihrer Würde angemessen und mit dem inneren Frieden des Staates, welchen die Kirche nie stören wird, vereinbar ist. Es ist, wie in der Natur der Sache liegt und durch die Geschichte aller Zeiten bestätiget wird, gegen den Geist der Religion, sich auf das individuelle Leben zu beschränken oder in Privatvereine einschließen zu lassen; sie will vielmehr mit ihrem universellen Geiste das Leben der Gesammtheit durchdringen; überall in allen bedeutenden Zuständen, Verhältnissen und Veränderungen des menschlichen Lebens will sie gegenwärtig seyn; sie will mit einem Worte eine anerkannte Macht des allgemeinen und öffentlichen, wie des Privatlebens seyn. Das kann sie aber nur seyn, wenn sie sich einen äußeren Ausdruck und eine äußere Gestalt giebt, d. h. in der Form der Kirche. Hierin liegt das innerste Wesen, die wahre, volle Bedeutung und Bestimmung der Religion und Kirche — und sie strebt also, sobald sie sich dieses Wesens, dieser Bedeutung und Bestimmung bewußt wird, nach einer inneren, wesentlichen Nothwendigkeit ein positives Verhältniß, eine positive Beziehung zum Staate und zum Staatsleben an; wo dieses

Streben nicht vorhanden ist, hat sich gewiß auch jenes Bewußtseyn nicht entwickelt, und dieß ist eben die niedrige Stufe.

Diesem Streben kommt der Staat von seiner Seite mit einem entsprechenden Bedürfnisse entgegen.

Der Staat auf dieser Stufe hat nicht nur für sich keine Religion, sondern ignorirt sogar die unter seinen Bürgern, wenn nicht allgemein und überall auf gleiche Weise, doch unter besonderen Theilen und in verschiedenen Formen vorhandene Religiosität; seine Gesetzgebung und seine Verwaltung ist ohne alles religiöse Element, wie man sich gerne ausdrückt, rein-weltlich. Seine Thätigkeit geht dahin, sein eigenes Daseyn und Recht nach Innen und nach Außen zu schützen und zu vertheidigen, das Mein und Dein der Bürger zu bestimmen, und die darüber entstehenden Streitigkeiten zu entscheiden, Straf-Gesetze zu geben und zu vollziehen, Handel und Gewerbe, überhaupt die sogenannten materiellen Interessen zu befördern. Die allgemeine Bildung des Volks und die Pflege der Wissenschaften wird er schon im wohlverstandenen Interesse dieses seines rein-weltlichen Regimentes nicht versäumen dürfen. Viele meinen, wenn der Staat sich hierauf beschränke, habe er sein Wesen und seinen Zweck gerade richtig begriffen und getroffen. Allein der Staat ist ja doch auch wie in seinen Bürgern, so in seinen Regenten eine menschliche Persönlichkeit. Daß dieser Persönlichkeit, wenn nicht in der Pflege des Weltlichen unmittelbar selbst, doch in der geistigen Bildung dazu, der Sinn für das Höhere, Uebersinnliche und Göttliche nicht aufgehe, wäre in Wahrheit unmenschlich; und daß dieser einmal eröffnete und entwickelte Sinn von der öffentlichen Thätigkeit entfernt gehalten und ausgeschlossen werde, ein ganz unnatürlicher Zwang oder eine moralische Unmöglichkeit.

Angenommen aber, der Staat könne in der Persönlichkeit seiner Leiter auf dieser niedrigen Stufe entweder nun freiwillig zurückbleiben oder sich selbst zurückhalten wollen; so müßte er ja schon durch die Wahrnehmung und Beobachtung der in einzelnen Bürgern und in Privatvereinen vorhandenen religiösen Stimmung und Bewegung belehrt werden, daß die Religion ein mächtiger Hebel des menschlichen Lebens und der menschlichen Handlungen ist; und wie es nun überhaupt in seiner Art und Gewohnheit liegt, Alles, was seinen Zwecken und Interessen förderlich seyn kann, nicht zu ignoriren und bei Seite liegen zu lassen, sondern sich anzueignen und für sich zu verwenden; so wird er auch die religiösen Vorstellungen seiner Bürger in sein Interesse zu ziehen nicht versäumen; und so kommen wir

II. bei dem zweiten Standpunkte an, wo der Staat die Religion und die Kirche als ein (mehr oder minder) bedeutendes und wichtiges Mittel für seine weltlichen Zwecke betrachtet und behandelt.

Hier gestaltet sich in Vergleich mit der ersten Ansicht, wo sich der Staat gegen das Religiöse und Kirchliche als solches ganz indifferent, und gegen den etwaigen politischen Einfluß desselben nur negativ verhielt, das Verhältniß ganz anders.

Es ist aber von Wichtigkeit, sich diesen Standpunkt recht klar zu machen, namentlich um ihn mit dem Dritten nicht zu verwechseln oder wenigstens zu vermengen.

Der Staat, dem bisher Religion und Kirche an sich etwas Gleichgültiges war, setzt sich jetzt in eine positive Beziehung zu denselben (das ist der Unterschied dieses Standpunktes von dem ersten), aber diese Beziehung ist doch vorerst nur eine äußerliche; der Staat gebraucht Religion und Kirche

als Mittel für seine Zwecke. Sehen wir, was Alles daraus folgt, und wie sich darnach das Verhältniß bestimmter gestaltet. Der Staat wird im Allgemeinen diejenige Religion und Kirche vorziehen, die er, was den Inhalt ihrer Lehren und Gebräuche, auch den guten Willen ihrer Bekenner und hauptsächlich ihrer Vorsteher und Leiter betrifft, für das seinen Interessen und Zwecken nützlichste Mittel hält; diese wird er hauptsächlich für sich zu gewinnen und wo möglich zu der auf seinem Gebiet herrschenden zu machen suchen, weil er seinen Zweck um so einfacher, sicherer und vollständiger erreicht, je allgemeiner in demselben die gleichen religiösen Vorstellungen verbreitet sind. Die Mittel, dieses zu erreichen, sind freilich verschiedener und sogar entgegengesetzter Art. Der Staat kann Gewalt anwenden, um andere Kirchen oder religiöse Vereine zu unterdrücken; allein damit würde er sich gegen sich selbst verfehlen auf zweierlei Weise, von Seiten des Rechtes und von Seiten der Politik, und zwar in dieser letzteren Hinsicht nicht nur insofern, als er den einen gedrückten und verfolgten Theil erbittert, zum stillen inneren Feinde macht oder gar zum Widerstande reizt, sondern auch insofern, als er in dem anderen, dem begünstigten Theil neben anderen bösartigen Leidenschaften die Anmaßung und Herrschsucht aufregt, wodurch er ein mehr oder minder ungefügiges Mittel werden muß. Der Staat wird also einen anderen Weg einschlagen, er wird durch Begünstigungen, die gegenüber von anderen Vereinen kein Unrecht sind, weil sie dieselben anzusprechen kein Recht haben, durch Dotationen der Kirche, durch persönliche Auszeichnungen ihrer Vorsteher und Lehrer u. s. w. seinen Zweck, eine bestimmte Kirche für sich zu gewinnen und zur herrschenden zu machen, zu erreichen suchen. Dagegen wird er auch verlangen, daß

sie z. B. den politischen Feierlichkeiten und Festen, den bürgerlichen Verhältnissen und Handlungen, wo er es für nothwendig oder zuträglich hält, die eigenthümliche religiöse Weihe ertheile, Gehorsam gegen Regenten und Obrigkeit predige, die bürgerliche Tugend durch religiöse Furcht und Hoffnung unterstütze und bestärke, überhaupt seine weltlichen oder politischen Zwecke mit ihren Gaben und Mitteln fördere.

Bei diesem Verhältnisse scheint es beiden, dem Staat und der Kirche recht gut zu gehen, scheinen sich beide recht wohl befinden zu können. Allein das Verhältniß kann doch kein wahrhaft glückliches, und also kein dauerhaftes seyn, weil es im Grunde ein unnatürliches ist. Einmal ist es doch gewiß mit dem innern Wesen und der Würde der Religion unvereinbar, daß sie bloßes Mittel für politische Interessen und Zwecke seyn soll. Mögen der Ehrgeiz und die Herrschsucht, wohl auch die Sinnlichkeit Einzelner, wie sie nach Unten, gegen das Volk, die Religion zur Befriedigung ihrer beschränkten und niedrigen Absichten mißbrauchen, so auch nach Oben, an der Seite der Machthaber, bei diesem Verhältnisse ihre Rechnung finden; der Geist der Religion sträubt sich dagegen schon mit seinem allgemeinen sittlichen Elemente; und die Kirche muß, wenn sie nicht selbst auf ihr Leben verzichten, sich selbst den Tod geben will, sich früher oder später diesem Verhältnisse entwinden. Wohl fühlt und weiß sie die innere Kraft und den innern Beruf, wie auf das Privatleben, so auch auf das öffentliche Leben einzuwirken, und also mit demselben in ein positives Verhältniß zu kommen, aber nicht als dienendes Mittel, sondern als mitbestimmende Potenz; darauf wird also ihr Streben gerichtet seyn.

Auf der andern Seite mag es dem Staate allerdings

eine Zeit lang gelingen, Religion und Kirche auf solche Weise in seinem Dienste zu haben und zu gebrauchen. Allein früher oder später muß sich ihm das Bewußtseyn aufdringen, daß er seinerseits die Religion und Kirche auf diese Weise mißhandelt und mißbraucht, die Religion und Kirche ihrerseits sich auf diese Weise einer Mißhandlung und einem Mißbrauche preisgegeben hat. Mit dem ersteren Bewußtseyn ist das Gefühl der Verschuldung, mit dem andern Mangel an Achtung oder gar Verachtung einer solchen Kirche verknüpft, und das Resultat zunächst das Streben, sich der Gemeinschaft mit einer solchen Kirche zu entledigen.

Aus dieser beiderseitigen Stimmung geht eine offene oder wenigstens stille, in jedem Fall höchst bedenkliche und gefährliche Spannung und Zwietracht hervor. Die Kirche erwacht zu dem Entschluß, sich aus dem Verhältnisse der Dienstbarkeit in das der Selbstständigkeit oder gar der Herrschaft zu setzen, und fühlt sich dazu um so mehr ermuthiget, als sie in jenem Verhältnisse wohl erfahren hat, daß sie mit ihren Geboten und Verboten, mit ihren Verheißungen und Drohungen nicht selten einen größeren Einfluß auf das menschliche Gefühl und den menschlichen Willen ausübt, als die weltliche Macht; auch, vom Staate begünstigt oder gar aufgefordert, bereits in das öffentliche, bürgerliche Leben eingedrungen ist. Dagegen sträubt sich aber der Staat, und zwar insofern mit Recht, als eine Kirche allerdings furchtbar ist, die, nachdem sie weltlichen Zwecken gedient hat, nun auch nur in einem weltlichen Sinne nach Unabhängigkeit oder gar Herrschaft streben kann, und somit allerdings die Thätigkeit, welche bisher der Staat allein besaß, zu beschränken oder gar zu vernichten droht. Allein keiner von beiden Theilen versteht sein

wahres Interesse; der Staat nicht, sofern er durch die Religion das Weltliche mit der kirchlichen Form und Ceremonie nur umkleiden, nicht innerlich bestimmen lassen will, die Kirche nicht, sofern sie sich dem Staat als äussere, unabhängige Macht gegenüberstellen und ihn als solche beherrschen will.

Dieß führt

III. auf den dritten Standpunkt, auf welchem der Staat den religiösen Glauben und die religiöse Gemeinschaft seiner Bürger als ein wesentliches Element seines Daseyns und Lebens betrachtet. Man bezeichnet dieß wohl auch als Einheit des Staates und der Kirche; allein es haben sich an diesen Ausdruck so mancherlei und so große Mißververständnisse angeknüpft, daß man ihn lieber vermeiden möchte, obwohl die Mißverständnisse alle zuletzt daher rühren, daß man den Begriff der Einheit nicht richtig faßte und sie namentlich mit Einerleiheit verwechselte.

Dieser dritte Standpunkt läßt sich an sich und in Vergleich mit den zwei andern auch so bezeichnen: auf dem ersten nimmt der Staat von Religion und Kirche nur soweit Notiz, als es nöthig ist, um sich vor Schaden zu hüten; auf dem zweiten gebraucht der Staat die Religion und Kirche für seine Zwecke; auf dem dritten hat der Staat Religion. Auf dem ersten ist die Beziehung des Staats zur Kirche eine negative, auf dem zweiten eine positive, aber äusserliche, auf dem dritten eine positive innere.

Dieses Verhältniß ist ohne Zweifel das vollkommenste, wenn es anders wahr ist (und es wird diese Wahrheit wohl nicht bestritten werden können), daß dem Staate und dem öffentlichen Gesammtleben im Wesentlichen dieselbe Idee menschlicher Vollkommenheit als Ziel vorgesteckt ist, wie dem ein-

zelnen Menschen und seinem Leben. Wie das geistige Leben des Individuums ein an sich mangelhaftes, unvollkommenes und unvollständiges wäre, wenn das Individuum ohne Religion ist, so auch das Leben des Staates; wie dem individuellen Leben die höchste Weihe fehlte, wenn ihm der religiöse Glaube und die religiöse Gesinnung fehlen; so muß dasselbe von dem allgemeinen öffentlichen Staatsleben gesagt werden. Freilich hat dieser Gedanke auch viele und mannigfaltige Einwendungen und Widersprüche erfahren. Der Staat habe es mit dem Weltlichen zu thun, die Kirche mit dem Himmlischen, der Staat sehe sein Ziel in der sinnlichen Welt, die kirchliche ihr Ziel in der übersinnlichen, der Zweck des Staates sey Legalität, der Zweck der Kirche Moralität, mit Einem Worte also, Staat und Kirche bewegen sich auf zwei ganz verschiedenen Gebieten, sie lassen sich also nie zusammenschmelzen. Auch würde ein solches Verhältniß die Folge haben, daß die Kirche alle zeitlichen Schicksale des Staates theilen mußte, was doch ihrer erhabenen Würde und Bestimmung zuwider wäre. Auf alle diese Einwendungen sollte wohl leicht zu antworten seyn!

Wir wollen einmal vom Individuum ausgehen und fragen: ob denn, wenn Jemand ein Bauer, ein Gewerbsmann, ein Kaufmann u. s. w. und zugleich ein Christ ist, es sich mit ihm so verhalte, daß der Bauer u. s. w. sich auf einem besonderen, und der Christ sich auf einem anderen besonderen Gebiete bewegt, also entweder in demselben Momente oder in verschiedenen Momenten eine doppelte Persönlichkeit gesetzt ist? Freilich verhält es sich in der Wirklichkeit oft so, daß dasselbe Individuum in der Kirche ein andächtiger, frommer Christ ist, in dem Handel und Wandel aber von dieser christlichen Stim-

mung und Gesinnung eben Nichts verspürt noch verspüren läßt. Sollte dieß wohl darin seinen Grund und zwar seinen nothwendigen Grund haben, daß das Christenthum und die Beschäftigung mit dem Ackerbau, dem Gewerbe u. s. w. verschiedene Gebiete sind, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, daß der Mensch, sofern er Christ ist, im Himmel, sofern er Bauer u. s. w. ist, in der Welt lebt, Himmlisches und Weltliches sich aber nicht zusammenschmelzen lassen? Man wüßte wahrlich nicht zu sagen, warum, wenn dem wirklich so wäre, die Religion in der Welt ist, und in der Welt ist sie doch, nicht nur die natürliche oder Vernunft-Religion, sondern auch die geoffenbarte. Ist die Religion das Salz der Erde, was würde ein noch so großer Vorrath von noch so köstlichem Salze nützen, wenn man die irdischen Speisen nicht mit dem Salze würzte, und himmlisches Salz und irdische Speise so recht eigentlich zusammenschmelzen ließe oder gar machte? — Doch was in dem Gesagten vom Einzelnen und in der Anwendung auf das individuelle Leben behauptet wird, wird man wohl als wahr anerkennen oder zugeben müssen; aber was im Kleinen und Einzelnen gilt, ist auch im Großen und Allgemeinen wahr und anwendbar. Denn sollte es, um gleich das bedenklichste Beispiel zu nehmen, so ganz und schlechthin undenkbar seyn, daß ein Staatsmann und ein Christ Eine ungetheilte Person sey. Allerdings wäre es undenkbar, wenn man sich den Staatsmann nicht anders vorstellen könnte, als in malas artes verstrickt und mit Lug und Trug seine Geschäfte betreibend, unter dem Christen aber sich einen solchen vorstellen müßte, der gegen Jeden, der sich ihm naht, auch in böswilliger und arglistiger Absicht, seine Gedanken und Plane entfalten und ausschütten zu sollen meinte.

Allein das eine und das andere ist eine petitio principii, giebt es ja doch auch eine christliche Klugheit! Allgemeiner und objectiver die Sache genommen — liegt denn ein Widerspruch darin, daß die Gesetzgebung und Verwaltung eines Staates von christlichen Grundsätzen durchdrungen sey und von christlicher Gesinnung geleitet werde? Lehrt nicht schon die erfahrungsmäßige Vergleichung christlicher Staaten mit nicht-christlichen das Gegentheil *)? Hält man freilich die Dinge, so wie es in den obigen Einwendungen geschieht, auseinander, so kommen sie nie zusammen, kann nie das Eine in das Andere eingehen und dieses von jenem durchdrungen werden; aber warum, mit welchem Grunde hält man sie auseinander, noch dazu auf gewaltsame Weise, da nach der Natur und den Gesetzen des menschlichen Geistes jedes sich nach der Vereinigung mit dem andern sehnt, um vermittelst dieser Vereinigung und in derselben sich selbst sein ganzes vollständiges und vollkräftiges Daseyn und Leben zu geben? Es ist ein ebenso ungereimtes, als unglückseliges, aber nicht seltenes Mißverständniß, daß die Religion etwas Besonderes sey, das sich durch Berührung des Weltlichen und mit dem Welt-

*) Spinoza sagt freilich Epist. 21: „Christiani non fide, neque charitate neque reliquis Spiritus Sancti fructibus, sed sola opinione inter reliquos dignoscuntur. Allein, wenn dieses Urtheil schon auf die Einzelnen angewendet in dieser Allgemeinheit unwahr und ungerecht ist; so ist ja doch, wenn man christliche und nicht-christliche Gemeinwesen in Absicht auf die sittliche Bildungsstufe und die Entwicklung der Humanität vergleicht, der Vorzug entschieden unverkennbar auf Seiten der ersteren. Man denke nur an das Ehe- und Familien-Recht, d. h. an die gesetzlichen Bestimmungen derjenigen Verhältnisse, welche wie die natürliche, so auch die sittliche Grundlage des Staats sind!

lichen nur verunreinigen könne; so fassen Manche den Begriff des Heiligen. Man sagt, die Religion solle mit ihren himmlischen Kräften die Welt überwinden; nun gut, aber, wenn man das Ueberwinden auch nur im äusserlichen physischen Sinne versteht, so ist ja doch die Ueberwindung für die Religion nicht möglich, wenn sie nur in die Lüft streichet, sondern sie muß vielmehr ihren Gegner herzhaft anfassen, wohl auch, weil er nicht kraft- und muthlos ist, mit ihm ringen; also sich nicht scheuen, mit ihm in nahe und vielseitige Berührung zu kommen; versteht man aber vollends unter dem Ueberwinden eine Bewältigung und Umwandlung der doch gewiß auch in der Welt — nur nicht in dem rechten Maaß und Verhältniß — wirkenden Kräfte des Geistes und des Gemüthes, wie wäre dieß möglich, wenn die Religion nicht in das Leben der Welt eingeht und eindringt *)?

*) Es ist vielleicht nicht ohne Interesse, die Ansichten des J. J. Rousseau über unsern Gegenstand zu erwähnen; vielleicht ist Manchem die Uebereinstimmung seiner Ansichten mit denen dieses Mannes unerwartet. Aus der Schrift: du Contrat social gehört hieher Livr. 4. cap. 8. Rousseau unterscheidet drei Arten von Religion: die Religion des Menschen, die Religion des Bürgers und die Religion des Priesters; er beurtheilt alle drei, und aus dieser Beurtheilung mag nur Folgendes ausgehoben werden: Die Religion des Menschen sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale est la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. — Die Religion des Menschen ist das Christenthum, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Evangile, qui en est tout-à-fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour frères et la société qui les unit, ne se dissout pas même à la mort.

Was aber den weiteren Einwurf betrifft, daß bei diesem Verhältnisse die Kirche alle zeitlichen Schicksale des Staates theilen müßte, so ist wahrhaftig nicht zu glauben, daß derselbe aus dem Herzen und Munde der Religion und der Kirche komme. Wenn — um abermals von dem Einzelnen auszugehen und das Verhältniß daran anschaulich zu machen — die Kirche es nicht unter ihrer Würde, sondern vielmehr durch ihre Bestimmung gefordert findet, mit den Glücklichen sich zu freuen, mit den Unglücklichen zu trauern, die Niedergeschlagenen zu trösten und aufzurichten, die guten Muthes sind, zu stärken, wohl auch zu mäßigen, die in Gefahr schweben, zu warnen und auf den Weg der Rettung zu weisen, mit Einem Worte: den Menschen in allen, und gerade in den bedeutendsten Zuständen und Veränderungen seines Lebens zu begleiten; warum sollte sie dieselbe Theilnahme dem Ganzen und Allgemeinen versagen wollen? Die größten und entscheidendsten Katastrophen der Staaten geben Beispiele, daß der Staat diese Macht gerne zu Hülfe ruft, und Religion und Kirche willig und mit dem glücklichsten Erfolge diesem Hilferuf folgen; man erinnere sich nur an die deutschen Befreiungskriege unserer Zeit. Indessen werden die Gegner sagen, sie meinen die Sache nicht so, sondern vielmehr so: Bei jenem innigen Verhältnisse, das man als Einheit des Staates und der Kirche zu bezeichnen pflegt, müsse die Religion und Kirche es sich gefallen lassen, daß sie nach Laune von der Staatsgewalt behandelt,

---

Aber diese Religion hat „nulle relation particulière avec le Corps politique“ — le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel: la patrie du chrétien n'est pas de ce monde — u. s. w. Man sehe die weitere Ausführung nach.

bald begünstiget, bald verfolgt, bald so, bald anders nicht nur ihrer äusseren Organisation, sondern selbst ihrem Inhalte nach bestimmt werde. Man hat, um die Sache recht anschaulich und überzeugend zu machen, vorgestellt, wie Tribunale errichtet werden, um über die religiösen Meinungen der Bürger zu erkennen, wie gegen die, welche vor diesen Tribunalen nicht bestehen, Häscher und Dragoner ausgeschickt werden, wie bei jeder Regierungsveränderung den Bürgern zugemuthet werde, den alten Glauben aufzugeben und den des neuen Herrschers anzunehmen. Ungeschickterweise wird man aber durch diese Worte vorerst daran erinnert, daß nach dem Zeugnisse der Geschichte solche Gewalt- und Gräuelthaten auch da vorgekommen sind, wo eine Kirche, die mit dem Staate nicht Eins war, als allgemeine herrschende Kirche den besonderen Staat sich zu ihrem Werkzeug machte, die ganze Argumentation also kein bestimmter und schlagender Einwurf gerade gegen die Theorie von der Einheit des Staates und der Kirche ist. Viel bedeutender aber ist das kritische Urtheil, daß auch diesem Einwurfe eine wissenschaftlich-unausgebildete Vorstellung vom Staate selbst, und eine unklare und irrige Vorstellung von Einheit des Staates und der Kirche zum Grunde liegt. Ehe wir dieses nachweisen, noch folgende Bemerkung: Auch solche, welche für die Kirche Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem Staate fordern, erkennen doch an, daß es gewisse Momente und Verhältnisse des gesellschaftlichen Lebens giebt, wo Staat und Kirche zusammentreffen, sich verständigen und zusammenwirken müssen (s. g. causae mixtae). Wie könnte es auch anders seyn, da zwei Mächte, die nicht nur neben einander sind, sondern ein gemeinschaftliches Object der Thätigkeit haben, den Menschen, doch unmöglich ganz und schlechthin

aus einander gehalten werden können *)? Es sind jene Momente und Verhältnisse zugleich die bedeutsamsten, die sittlichen Grundlagen des individuellen und des socialen Lebens; und man darf also jene Männer wohl fragen, was sie für Gründe haben, jenes Zusammenwirken auf diese Momente und Verhältnisse zu beschränken, ob sie nicht consequent denken würden, wenn sie von demselben das ganze sociale Leben bestimmen und bilden ließen? Doch die Hauptsache liegt in folgenden Betrachtungen:

Wenn von Einheit des Staates und der Kirche die Rede ist, und dieses Verhältniß als das vollkommenste gesetzt und gefordert wird; so wird

1) ein vernünftig-construirter und organisirter, d. h. ein nach den ewigen Gesetzen des Rechtes und der Sittlichkeit gebildeter und geordneter Staat vorausgesetzt.

Wo diese Voraussetzung nicht, oder gar die entgegengesetzte gemacht wird, da ist es wohl eine ganz müßige Untersuchung, welches Verhältniß die Kirche zum Staat haben soll; denn es lassen sich gar keine vernünftige, nicht einmal verständige Bestimmungen finden, eben weil das eine Glied aller vernünftigen und verständigen Bestimmtheit ermangelt. Geben wir der Kirche die volle Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Staate, was hat dieselbe für einen Werth, wenn der Staat eine rohe Gewalt- und Willkühr-Herrschaft ist? Das haben diejenigen nicht bedacht, welche in der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate das Räthsel auf einmal gelöst, und alle Gefahr beseitiget zu haben

*) Es giebt freilich eine Ansicht, die auch hier die Scheidung und Trennung durchführen will; allein es verräth sich gerade hier das Unpraktische, um von Anderem Nichts zu sagen.

meinten, wenn sie nur die Kirche vom Staat emancipirten. Was da vorhin von Tribunalen, von Häschern und Dragonern u. s. w. angeführt wurde, beruht einzig und allein auf diesem Mißverständnisse. Man braucht eben nicht den Fürsten für das religiöse Oberhaupt zu erklären, man kann die religiösen Vereine als bloße Privatvereine bestehen lassen; dieselben Gefahren und Drangsale stehen bevor, wenn die Staats-Gewalt ein absoluter Despotismus ist. Kein vernünftiger und verständiger Mensch wird aber behaupten, dieser sey eben damit gesetzt, daß der Fürst für das religiöse Oberhaupt erklärt wird.

Unter einem vernünftig-construirten und organischen Staate wird aber hier ein solcher verstanden, in welchem das Verhältniß zwischen Fürst und Unterthanen durch ein den ewigen Normen des Rechts und der Sittlichkeit *) entsprechendes Grund-

*) Daß hier neben dem Rechte immer auch die Sittlichkeit genannt wird, muß diejenigen freilich verwundern, welche wie das Heil des Lebens von der Trennung des Staates und der Kirche, so auch das Heil und den Aufschwung der Wissenschaften von der Trennung und selbstständigen Behandlung der einzelnen Wissenschaften, namentlich des Rechtes, der Moral, der Politik erwarten. Allein diese haben eben wenig wissenschaftliches Denkvermögen, nicht einmal Sinn für das Wirkliche. Hätten sie jenes, so müßten sie einsehen, daß die letzte und höchste Aufgabe der Wissenschaft darin liege, die verschiedenen sogenannten Gebiete (des Rechts, der Moral, der Politik) — freilich nicht zu „vermischen“, sondern organisch zu verbinden; und hätten sie diesen, so müßten sie wahrnehmen, daß auch nicht ein Einziger Staat in der Welt je existirt hat und noch existirt, der nach puren abstracten Begriffen und Grundsätzen des Rechtes, ohne allen Einfluß sittlicher und auch religiöser Ideen, construirt wäre und regiert würde. Wie könnte es auch anders seyn, wenn das menschliche Leben nicht auf die jämmerlichste Weise zerrissen und zerfleischt werden sollte?

gesetz und durch grundgesetzliche Theilnahme des Volkes an der Staats-Verwaltung geordnet und gesichert ist.

Neben dieser Voraussetzung muß dann freilich

2) die zweite gemacht werden, daß auch die Kirche eine wahre sey, ohne Superstition in ihrem Inhalt und ihren Gebräuchen. Damit soll übrigens keineswegs gemeint seyn, die Religion und Kirche so verflüchtigen und verflachen zu wollen, daß „ihr Zweck auf Moralität", ihr Inhalt auf die sogenannte Natur- und Vernunft-Religion reducirt wird, um sie etwa damit zu einer „bürgerlichen" zu machen *). Die Reli-

*) Rousseau giebt in der früher (S. 141) angeführten Schrift und Stelle ein Muster von einer Bürger-Religion. Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentimens de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidele. — Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncès avec précision, sans explications ni commentaires. L'éxistence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchans, la saintéte du Contrat social et des lois; voila les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul; c'est l'intolérance: elle rentre dans les cultes que nous avons exclus." (Vielleicht könnte dieser oder jener christliche Theolog jetziger Zeit noch eine einfachere Bürger-Religion in Vorschlag bringen.) — Rousseau setzt dann noch bei: Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés, les aimer seroit hair Dieu qui les punit; il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil, et si-tôt qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain,

gion und die Kirche mag und soll ihre eigenthümlichen positiven Dogmen, ja sie mag und soll ihre Mysterien haben, und denselben auch in dem Cultus den entsprechenden, würdigen Ausdruck geben. Sie wird damit so wenig unfähig, jene Einheit mit dem Staate einzugehen, daß sie vielmehr nur mit einem solchen Inhalt, wie dem tiefen Wesen der Religion an sich *), so auch den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Gemüthes entspricht. Aber auf der anderen Seite wäre wohl die Theologie vor mancherlei Verirrungen und somit die Religion von mancherlei Verunstaltungen bewahrt worden, wenn sie, statt sich einseitig zum Probleme des Denkens zu machen oder machen zu lassen, sich zugleich der Bestimmung bewußt geblieben wären, das menschliche Leben in allen seinen Zuständen, Verhältnissen und Beziehungen mit ihren ewigen Wahrheiten zu bilden, zu bessern, zu kräftigen, zu heiligen **).

même au temporel, dès-lors les Prêtres sont les vrais maitres, les Rois ne sont que leurs officiers". Bedeutsame Worte!

*) Eine Religion ohne Mysterien wäre gar keine Religion, weil die Religion an sich ein Mysterium ist, was hier nicht ausgeführt werden kann, was ein tieferes Gemüth wohl aber an sich selbst erfährt.

**) Wenn hier der Ort dazu wäre, ließe sich wohl leicht an dem Beispiele der christlichen Kirchen-Geschichte zeigen, daß die Selbstständigkeit und Abhängigkeit vom Staate an sich Kirche und Religion von Ausartungen nicht geschützt hat, vielmehr Quelle oder Veranlassung von mancherlei Fehlern geworden ist, unter anderem auch darum, weil jene Selbstständigkeit und Unabhängigkeit nach der Art der menschlichen Natur gar zu leicht in herrschsüchtiges Streben übergeht. — Auch ist es ja gewiß ein arger Verstoß gegen Psychologie und Erfahrung, wenn man meint, alle die menschlichen Schwachheiten und Leidenschaften, die allerdings den Staat oft genug hemmen und verwirren, seyen in der Kirche zum Schweigen gebracht oder in lautere Tugenden verwandelt.

Soviel im Allgemeinen hievon; Näheres und Bestimmteres wird über die Attribute und Fähigkeiten der Kirche gesagt werden können, wenn

3) der wahre Begriff der Einheit gefunden ist, wozu wir nun übergehen.

In dieser Beziehung ist bereits bemerkt worden, daß die Begriffe von Einheit und Einerleiheit nicht verwechselt werden dürfen. Man sagt, im Menschen seyen Leib und Seele zur Einheit verknüpft, ohne damit sagen zu wollen, Leib und Seele seyen einerlei. Der thierische Leib ist eine Einheit von Organen, aber diese Organe sind sowenig einerlei, daß sie sich vielmehr in Absicht auf Gestalt, Composition und Funktion unterscheiden, und sogar eine relative Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit gegen einander und gegen das Ganze haben. Der Begriff ist eine Einheit von Bestimmungen (oder Merkmalen); die Bestimmungen sind aber wieder nicht einerlei, sondern haben ihren besonderen ideellen Inhalt, bestimmen sich gegenseitig und machen nur mit diesem besonderen Inhalt und dieser gegenseitigen Bestimmtheit den Begriff. Demnach, wenn man von Einheit des Staates und der Kirche spricht, so will man damit nichts weniger, als Staat und Kirche vermischen, einerlei machen, vielmehr läßt man beide in ihrer Eigenthümlichkeit, ja sogar mit einer gewißen relativen Selbstständigkeit gegen einander bestehen. Indessen hat der Ausdruck doch nicht die rechte wissenschaftliche Präcision. Denn wer von Einheit des Staates und der Kirche spricht, setzt ebendamit Etwas, worin sie Eins sind. Wo aber dieses zu finden sey, möchte schwer zu sagen seyn. Wenigstens wird hier ein Solches nicht vorausgesetzt, sondern die Voraussetzung ist diese, daß der Staat, der ja die anderen Momente und Elemente des menschlichen

Lebens und der menschlichen Bestimmung in sich schließt, wie die des Rechtes, der Moralität, der Beherrschung und Verwendung der Natur für die Bedürfnisse der Einzelnen und der Gesellschaft, der Kunst und der Wissenschaft, auch das Religiöse und Kirchliche als ein wesentliches Element seines Daseyns und Lebens in sich aufnehmen und einschließen soll. Daß das umgekehrte Verhältniß nicht zur Voraussetzung gemacht wird, ist wohl schon durch das eben Gesagte gerechtfertiget, und liegt in dem eigenthümlichen Wesen der Religion und Kirche, vermöge dessen sie bei den Angelegenheiten und Geschäften des Lebens nicht so zu sagen selbst und unmittelbar Hand anlegen können, sondern vielmehr der Geist sind, der die Leitung dieser Angelegenheiten, die Besorgung dieser Geschäfte innerlich beseelen soll. Wenn nun aber gesagt wird, sie sollen ein wesentliches Element von dem Daseyn und Leben des Staates seyn; so wird nach den gemachten Voraussetzungen ihre Selbstständigkeit nicht preisgegeben, sondern vielmehr behauptet. Denn allerdings ist nicht nur der innere religiöse Glaube, sondern auch — in Folge davon — die äußere kirchliche Gemeinschaft mit der persönlichen Freiheit und dem Rechte derselben so innig verwachsen, daß sie eine Anerkennung und Garantie ihrer (relativen) Selbstständigkeit in dem Grundgesetze und durch dasselbe (S. 145 dieser Abh.) mit allem Grunde ansprechen, so daß ein vernünftig-construirter und organisirter Staat diesen Anspruch niemals zurückweisen wird. Eine Analogie kann die Sache wohl klar machen; die eigenthümliche (nicht ausschließliche) Sphäre des Staates ist, wie allgemein zugegeben wird, die des Rechtes; seine Grund-Bestimmung liegt in der Verwirklichung und Vollziehung des Rechts-Gesetzes; aber in jedem vernünftig-organisirten Staate ist die

Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Gerichte durch das Grundgesetz gesichert. Die Gesetze zu geben, ist freilich eine Funktion der Staats-Gewalt, aber sie ist in dem vernünftig-organisirten Staat in der Ausübung dieser Funktion durch den Willen der Staats-Gesellschaft, wie derselbe sich vermittelst der Repräsentanten dieser Gesellschaft ausspricht, gebunden; und nur der übereinstimmende Wille macht das Gesetz, so daß dieses ebensowohl die innere Bestimmtheit von dem Willen des Regenten als die innere Bestimmtheit von dem Willen der Unterthanen ist, worin die Willens-Einheit des Staates (als moralischer Person) besteht. Auch ist es ja unbestreitbar und anerkannt, daß die Gesetze stets auch mit Rücksicht auf die eigenthümliche natürliche und sittliche Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes oder Verhältnisses zu geben sind, wofür sie gelten sollen; und eben dieß auch zur Gerechtigkeit der Gesetze gehört. Wenden wir nun diese allgemeinen Begriffe und Grundsätze auf unseren Fall an:

Wenn gesagt wird, das Religiöse und Kirchliche sey ein wesentliches Element von dem Daseyn und Leben des Staates; so ist damit die Selbstständigkeit der Kirche nicht preisgegeben. Die Selbstständigkeit kann freilich niemals eine absolute, sondern nur eine relative seyn, weil sie, mit anderen gleichfalls wesentlichen Elementen, nur ein Element des Ganzen, des Organismus des Staates ist. Diese Selbstständigkeit schließt auf der einen Seite allerdings ein, daß das Verhältniß der Kirche zum Staate überhaupt, wie zu den anderen besonderen Elementen seines Daseyns und Lebens nach Gesetzen bestimmt und durch Gesetze gebunden sey; aber sowenig (dem vernünftigen Begriffe nach) durch das Daseyn von Gesetzen die politische und bürgerliche Freiheit der Staatsbürger

aufgehoben wird, ebensowenig thut das Daseyn von Gesetzen der genannten Art der religiösen und kirchlichen Freiheit Eintrag. Die Voraussetzung, die von Vernunft und Gerechtigkeit gemacht oder gefordert wird, ist ja die, daß diese Gesetze mit Rücksicht und Achtung für die eigenthümliche Natur der Religions-Gesellschaft (als solcher) gemacht seyen. Was Alles darin eingeschlossen ist, kann hier nicht in bestimmten Consequenzen entwickelt werden.

Den Einwurf wird man wohl nicht machen, daß die religiöse und kirchliche Freiheit da am gewissesten sey und gedeihe, wo die Kirche außer aller Beziehung zum Staate, schlechthin für sich sey. Denn entweder ist die Kirche in einem Staate, dann muß eine Beziehung derselben zu diesem Staate Statt finden, und diese Beziehung gesetzlich bestimmt seyn, beides im Interesse des Staates und der Kirche, oder die Kirche ist außer allem Staate, so kann dieser Zustand nicht bestehen, sondern es muß die Kirche einen Staat schaffen — ein Verhältniß, das durch diese Betrachtungen beseitiget ist. Wollte man aber einwenden, das Verhältniß des Staates und der Kirche zu einander werde sich niemals auf eine diese befriedigende Weise gesetzlich bestimmen lassen, so liegt dieser Einwendung die Voraussetzung zu Grunde, daß entweder Staat oder Kirche oder beide nicht zur vernünftigen Durchbildung gelangt sind; woraus für den einen oder den anderen Theil oder für beide Theile nur die Aufgabe entstände, diese vernünftige Durchbildung anzustreben; was nach meiner Ueberzeugung am besten gelingen wird, wenn sie nicht isolirt ihre Wege verfolgen, sondern mit und an einander sich selbst zu verständigen suchen.

Unläugbar stimmt es mit diesem dritten Standpunkt für

das Verhältniß zwischen Staat und Kirche überein, daß der Fürst auch das Haupt der Kirche sey; es ist auch bei den angenommenen Voraussetzungen nicht einzusehen, welche Gefahr davon für die Kirche zu befürchten wäre. Fragt man aber noch, mit welchen Attributen eine Religion und Kirche fähig werde, in das besagte Verhältniß mit dem Staate einzugehen; so werden wir wohl folgende wesentliche Eigenschaften angeben müssen: die Religion und Kirche muß nach ihrem inneren Geist und Wesen, wie nach ihren Ansprüchen auf äußere Existenz von der Art seyn, daß sie in die besonderen Nationalitäten oder Volksgeister eingehen, und sich mit denselben auf innige Weise verbinden, oder wie man diesen Gedanken auch auszudrücken pflegt, eine Landeskirche werden und seyn kann; sie muß (nach ihrer bestimmten Auffassung und Gestaltung) Perfectibilität haben, um den Staat, dem dasselbe Gesetz vorgeschrieben und derselbe Zweck vorgesteckt ist, gleichsam auf seinem Wege begleiten und beziehungsweise führen zu können; ihr sittlicher Geist endlich und ihre sittliche Richtung müssen so beschaffen seyn, daß der Mensch dadurch nicht vom geselligen, insbesondere bürgerlichen Leben abgezogen und abgesondert, sondern vielmehr aufgefordert und getrieben wird, in der Gesellschaft, als Glied derselben, die höchsten Interessen der Menschheit zu fördern, alle Verhältnisse, die ganze Arbeit des menschlichen Lebens zu begeistigen und zu veredlen, und so auf Erden schon ein Reich Gottes zu gründen. Die protestantische Kirche darf sich wohl freuen und rühmen, diese Eigenschaften und Fähigkeiten zu besitzen!

Diejenigen aber, welche in dem, was über den dritten Standpunkt gesagt wurde, etwa nur einen philosophischen Traum ohne allen Grund der Wirklichkeit sehen, möchten noch

daran zu erinnern seyn, daß die sogenannte Einheit des Staates und der Kirche das erste, ursprüngliche Verhältniß war, mit welchem die menschliche Gesellschaft, als Familie und als Staat, begann, und also wohl auch, freilich nicht in der ersten, sondern in entwickelter und ausgebildeter Gestalt das letzte seyn wird, wenn es anders wahr ist, daß die ganze Geschichte des menschlichen Geschlechtes die Tendenz hat, nach Vermittlung und Ueberwindung aller Gegensätze, die sich aus dem Anfange schieden, diesen in verklärter Gestalt wiederherzustellen, und ebendamit den Abfall von dem Ursprünglichen zu versöhnen.



In [illegible] Verlagshandlung sind ferner erschienen:

Sigwart, Dr. H. C. W., Das Problem des Bösen oder die Theodicee. gr. 8. 1840. 1 Thlr. 4 gr. 1 fl. 48 kr.

— Der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert, mit Beziehung auf ältere und neuere Ansichten. gr. 8. 1839. 21 gr. 1 fl. 36 kr.

— Handbuch der theoretischen Philosophie. Ein Beitrag für Philosophie und [illegible] Philosophie. 1820. [illegible]

— Antwort auf die Recen[illegible] Handbuch der theoretischen Philosophie, in [illegible] Literaturzeitung, October [illegible] 23. gr. [illegible] Ein Anhang zu Obigem. [illegible] gr. — 18 kr.

— die Leibnitz'sche Lehre von [illegible] Harmonie, in ihrem Zusammenhang [illegible] Philosophemen betrachtet. 8. 1822. [illegible] — 1 fl. 20 kr.

— Die Wissenschaft des [illegible] Grundsätzen der reinen Vernunft. gr. [illegible] 20 gr. 1 fl. 30 kr.

— über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Ein philosophischer Versuch. 8. 1816. 12 gr. — 48 kr.

— Handbuch zu Vorlesungen über die Logik, oder die Logik mit Beziehung auf die allgem. Sprachlehre. 3te Aufl. gr. 8. 1835. 1 Thlr. 10 gr. 2 fl. 30 kr.


CANCELLED

